AO LEITOR.

Fazendo publicar o — Compendio de Philosophia — obra posthuma de Fr. Francisco de Mont'Alverne, entendemos prestar serviço valioso ao nosso paiz.

Todos conhecem a vida do illustre contemporaneo, todos sabem quão proveitosas lições forão por elle dictadas, já nas aulas tradicionaes de seu claustro, já no Seminario de S. José. São suas lições tão uteis a muitos que hoje figurão na carreira politica e litteraria, que compilamos, offerecemos ao publico, afim de que o saber profissional do illustre ancião seja transmittido ao ultimo de nossos filhos.

Confessamos que esta edição vai muito incorrecta, nem perfeita poderá jámais ser, porque quem a reveria e corrigiria exactamente, seria sómente o seu autor, e este no principio de sua publicação morreu!

Entre o desejo de a fazer publica, ainda que sem meios de a aperfeiçoar completamente, e o esquecimento perpetuo dos trabalhos, prova eloquente de grandes serviços, preferimos a primeira deliberação, esperando que o benevolo leitor nos desculpará, supprindo com a sua intelligencia o que não podiamos fazer com acerto.

Desde já nos compromettemos a dar uma segunda edição, na qual nos esforçaremos por emendar os erros sensiveis desta primeira, corrigiremos os lapsos da versão, e faremos augmentar a obra com appendices, do mesmo finado autor, em que se discutem curiosas e importantes questões.

Na exposição, methodo e divisão da obra, seguimos cegamente o plano, tal qual tinha sido traçado pelo autor. Não discutimos a bondade ou não do plano, cada um professor seguirá aquelle que mais em harmonia estiver com a sua consciencia, sem que por isso se possa marcar o merecimento intrinseco do trabalho.

O Editor.

COMPENDIO

DE

PHILOSOPHIA

PELO PADRE-MESTRE

Fr. Francisco do Mont'Alverne.

Lente jubilado de philosophia, Ex-Leitor de Prima em Theologia Dogmatica, Ex-Custodio, Ex-Provincial; antigo examinador da Mesa da consciencia e Ordens, Theologo da Nunciatura Apostolica; Ex-Proffessor de Philosophia, Theologia Dogmatica e Rhetorica no Seminario Episcopal de S. José, desta Côrte, Examinador Synodal, Prégador da Capella Imperial; Presidente Perpetuo da Sociedade Emulação Philosophica, Socio correspondente do Instituto Historico de Pariz, Membro Honorario do Instituto Historico Geographico do Brasil, e de outras sociedades do Rio de Janeiro, &c. &c.

EDITOR

FRANCISCO LUIZ PINTO.

RIO DE JANEIRO.

TYPOGRAPHIA NACIONAL.

1859.

COMPENDIO

DE

PHILOSOPHIA.

A palavra Philosophia vem ou forma-se de duas palavras gregas Philo e Sophia, a primeira das quaes significa amor e a segunda sabedoria. Assim pois a Philosophia em quanto a significação do seu nome é, como diz Genuense, o amor, o estudo, e a indagação da sabedoria.

A Philosophia porêm considerada em quanto á sua natureza e essencia define-se: *Sciencia rerum omnium naturali lumine cognoscibilium*, ou sciencia de todas as cousas, que se conhecem pela luz da razão.

A Philosophia divide-se em Logica, Metaphysica, Physica, Mathematica, e Ethica. A Logica chama-se tambem Philosophia Racional, ou sciencia das conclusões; Metaphysica, Physica e Mathematica appelida-se Philosophia Natural; a Ethica denomina-se Philosophia Moral.

Logica Natural é a mesma razão humana da qual nasce, ou tira sua origem a Logica artificial. Por tanto a Logica Artificial não differe substancialmente da Logica Natural. As Leis ou preceitos, que a Logica Artificial propoem clara e evidentemente devem partir da mesma constituição natural da intelligencia, ou do espirito, e são ministrados pela mesma luz da razão, pela experiencia, pela observação, e finalmente por huma meditação continua. A Logica Artificial define-se—huma Disciplina, que dirige as operações do entendimento para a verdade. *Disciplina quæ intellectus operationes ad verum dirigit.* Sendo porém as operações do entendimento essencialmente verdadeiras, e por isso não possão dirigir-se para a verdade, poder-se-hia duvidar, que ellas erão objecto material da Logica; porém a Logica não as dirige removendo-as da falsidade, mas dirigindo-as para a verdade.

A Logica assim definida presupoem regras scientificamente demonstradas, que servem para dirigir o entendimento; e estabelece com certeza as regras de que o mesmo entendimento se serve para dirigir as suas operações. Á collecção destas regras, em quanto certas e evidentes, adquiridas por demonstrações, e que servem para dirigir o entendimento, chama-se Sciencia Logica, ou Logica Scientifica: á facilidade porém de deduzir dos principios estabelecidos as conclusões, que se considerão contidas nesses mesmos principios, chamão os Philosophos Arte Logica. A sciencia pois considerada philosophicamente define-se *Cognitio certa et evidens per demonstrationem acquisita;* todo o conhecimento certo e evidente adquirido por demonstrações. Divide-se em Pratica e Especulativa. *Scientia Pratica est illa quæ suum objectum dirigit aut perfecit:* Sciencia pratica é aquella, que dirige, ou aperfeiçoa o seu objecto. *Scientia Especulativa est illa, quæ suum objectum comtemplatur et ultra non progrıditur*: Sciencia Especulativa é aquella que contempla o seu objecto e não passa adiante. A Logica por tanto é sciencia pratica, e não especulativa. Arte é um certo habito ou faciliddade de fazer alguma cousa servindo-se da recta razão; habito adquirido pelo uso, e exercicio de algumas regras. *Ars est quidam habitus cum recta ratione alicujus operis facturus quarumdam regularum usu, et exercitatione comparatus.*

Se esta facilidade é exercida principalmente pelas potencias da alma; chama-se Arte Liberal: se porém é exercida principalmente pelas faculdades corporeas, ou por acções, que repousão em materia externa, chama-se Arte Mechanica. Se esta facilidade repousa em regras demonstradas, chama-se Arte Scientifica; mas se se firma em simples experiencias, chama-se experimental.

Destes principios conclue-se, que a Logica não é Arte Mechanica; porém Liberal: Scientifica, e não Experimental. Arte scientifica é aquella, que está firmada em regras demonstradas. Habito é a facilidade de operar segundo algumas regras adquiridas com o uso, e exercicio dessas mesmas regras: *Habitus est facilitas operandi justa aliquas regulas, ipsarum regularum usu, et exercitatione comparata.* A sciencia pois considerada com conhecimento é um acto produzido pelo entendimento; arte porém, não é um acto produzido mas um habito, ou facilidade adquirida pelo espirito. Nas regras da Logica não se conhece outra cousa que não seja o modo recto com que o entendimento produz as suas operações, para que ellas se produzão rectamente, ou se tornem verdadeiras. A Logica como Arte, ou Arte Logica, é somente parte instrumental da Philosophia, porque é o meio, ou o instrumento de que se serve a Philosophia para alcançar a verdade; a Logica considerada como sciencia é uma parte essencial da Philosophia, e hum meio para alcançar as sciencias.

A Logica deriva-se da palavra grega, Logos, isto é, conservação que tem por objecto as nossas cogitações.

Os antigos chamavão Dialetica á arte de dissertar, cujo fim era separar o verdadeiro do falso, servindo-se de hum verbo Grego que significa disputar. Tambem chamavão Dialectica á Arte de servir-se de perguntas e respostas nas sciencias, que disputavão ou sobre que disputavão: este uso tem prevalecido desde Socrates, que se suppõe seu inventor, até nós.

Todas as sciencias, assim como as Artes, tem séo objecto

material, formal, total, ou adquirido, final e instrumental. Objecto material da sciencia, ou arte é aquillo, sobre que primaria e immediatamente versa a mesma sciencia. Objecto formal é a razão, ou forma peculiar, debaixo da qual a sciencia, ou arte considera seu objecto material. Objecto total, ou adequado é aquelle, que resulta de hum e outro, isto é, material, e formal. Objecto final é aquelle para o qual tende a sciencia, ou arte, ou a que ella considera como seu fim, e seu termo; tal é na Logica a rectidão das operações, e na Medicina a saude do corpo. Objecto instrumental é aquelle de que se serve a sciencia, ou arte para introduzir a forma, ou a perfeição no seu objecto material; assim as regras na Logica, e os remedios na Medicina.

As operações do entendimento são objecto material da Logica: a dirigibilidade, ou a capacidade que as operações do entendimento offerecem para serem dirigidas á verdade, ou para serem rectificadas, é o seu objecto formal. As operações do entendimento em quanto são dirigiveis para a verdade, são objecto total da Logica; porque são o todo, que resultão das operações do entendimento unidos com a rectidão.

Objecto material da sciencia pratica, ou arte, não é aquelle que é conhecido, porém dirigido pela mesma sciencia, ou arte, e nem é aquelle que recebe em si a sciencia, mas sim a forma introduzida por ella. Objecto formal da sciencia pratica, ou arte é sempre alguma forma aptitudinal isto é, capaz de receber a direção, que a mesma sciencia ou arte se propõe introduzir no seu objecto material. Objecto, porém formal da sciencia especulatoria, é huma forma simplesmente positiva. O Objecto formal de huma Disciplina não pode ser o objecto formal de outra Disciplina, não acontece assim com o objecto material, huma vez que tenha diverso objecto formal, do que resulta, que as sciencias, ou artes não se distinguem entre si por seus objectos materiaes, mas sim por seus objectos formaes

O objecto da arte é contingente em quanto á existencia: o objecto da sciencia é necessario em quanto á essencia. As

operações do entendimento são contingentes em quanto á existencia, e debaixo deste respeito são objecto da Logica em quanto á arte: em quanto porêm á sua essencia são necessarias, isto é, são sempre dirigiveis para a verdade, e debaixo deste respeito são sempre objecto da Logica como sciencia. A sciencia considera a essencia do seu objecto, a arte porem olha a sua existencia, isto é, em quanto o objecto pode ser perfeito, ou imperfeito. O objecto da sciencia é tambem, ou substancial, ou accidental; se é substancial antecede á sciencia; mas não acontece assim se o objecto é accidental.

O objecto considerado na sua generalidade é aquillo sobre que versa alguma cousa: assim o objecto da idéa é aquelle, ou aquillo a respeito do qual versa a mesma idéa. O objecto da idéa considera-se de duas maneiras, interno, e externo. O objecto interno, que é o objecto proprio da idéa é aquelle que se faz presente ao entendimento, e affeiçoa o entendimento, exista, ou não extrinsecamente: assim pois, se a idéa de um camello me é suscitada pela presença de um cavallo, o camello é o objecto interno e proprio da idéa. O objecto externo é aquelle que está presente aos olhos fóra do entendimento, assim na hypothese acima supposta, o cavallo é o objecto externo da idéa bem que o espirito não cure delle. O objecto interno chama-se *reprezentatum* representado: o objecto externo chama-se *reprezentandum* ou occasional.

As cousas existentes, ou possiveis são os objectos da idéa: a privação porêm, a negação, a chimera, o nada não podem ser, objectos de idéa; conhecem-se nas idéas positivas de que são exclusões.

O nada é exclusão de todo o ente; *Nihil est omnis entis exclusio*.

A privação é a carencia da fórma no sujeito apto para conter essa fórma, assim como a cegueira no homem: Negação é a carencia da fórma no sujeito não apto para conter essa fórma como a cegueira na pedra.

A chimera propriamente tal é aquella que contem predicados que se não podem reunir; e por isso tem uma impos-

sibilidade intrinseca para existir: assim como um homem Leão do qual não existe representação ou idéa.

A chimera impropriamente dita é aquella que reune em um só sujeito muitas fórmas externas de diversas naturezas.

A chimera propriamente dita não pode existir de modo algum, porque contêm em si uma fórma intrinsecamente impossivel.

Impossivel é aquillo que consta de attributos que se distroem mutuamente; assim nem Deos poderia fazer um impossivel desta natureza.

O entendimento é a potencia de perceber, de julgar, e de raciocinar.

A vontade é a potencia de querer ou de não querer.

O entendimento propõe á vontade o objecto bom ou máo, mas não a obriga, antes a deixa em sua liberdade, para que abrace ou rejeite o objecto que lhe é proposto: esta indifferença da vontade é a raiz da liberdade.

O bem é o objecto especificativo ou determinativo da vontade, assim como a verdade é objecto especificativo do entendimento.

Esta verdade deve ser descoberta nos objectos existentes e não possiveis.

O objecto divide-se tambem em objecto motivo, ou determinativo.

O objecto motivo, ou determinativo é aquelle, que por suas proprias impressões move, ou determina a potencia.

O objecto terminativo é aquelle que termina a operação da potencia.

D'aqui se vê que o objecto existente é o objecto motivo terminativo do nosso conhecimento; por que move o entendimento para o seu conhecimento e termina este conhecimento.

Objecto possivel não é objecto motivo, porem terminativo; porque não move por si o entendimento porêm sim pelo objecto existente, cujo conhecimento termina.

A liberdade é uma certa indifferença da vontade para realisar ou não o acto de amor ou odio. Identifica-se com a mesma vontade, em quanto potencia livre; porque é o modo intrinseco, porque a vontade realisa as suas operações. Nas cousas obscuras, duvidosas, e incertas, mas não nas cousas evidentes o entendimento está sujeito ao imperio da vontade.

As operações do entendimento genericamente consideradas são unicas, isto é, são percepções: são innumeraveis consideradas individualmente: são tres consideradas em sua especie, ou especificamente consideradas; percepção simples, juizo e discurso, ou raciocinio. O methodo não é portanto quarta operação do entendimento; porque não se pode distinguir dos mesmos juizos ou raciocinios rectamente ordenados; porque o juizo ou raciocinio rectamente ordenado chama-se methodico. Comtudo as tres operações do entendimento são intrinsecamente differentes em quanto á sua naturesa specifica, porque a naturesa da especie é intrinseca e realmente differente do genero, por isso qualquer percepção tem a sua diffinição propria: tem o seu objecto proprio intrinsecamente differente, e o modo com que o entendimento trabalha nessas relações é tambem realmente differente. Por quanto bem que essas percepções entre si se distingão realmente como especie ou como percepções taes; com tudo ellas se identificão no seu genero como simples percepções. Assim bem que a prudencia, e a justiça se distingão entre si realmente, em quanto especie, isto é, como virtudes taes: ellas se idenficão entre si genericamente consideradas, em quanto são virtudes.

A percepção simples é o acto com que o entendimento sem comparar as idéas apprehende hum unico objecto. «*Perceptio simplex est actus quo intellectus absque idearum comparatione unicum objectum apprehendit.*»

A idéa, é uma imagem intellectual que representa o seu objecto ao entendimento quando este percebe: *Idea est imago intellectualis objectum menti, dum percepit, representans.*

A idéa, e a percepção só se distinguem entre si por sua relação com os objectos, e não por sua natureza: *Idea et perceptio sola relatione ad objecta, non in natura distinguentur.*

Juizo, é a percepção da conveniencia, ou desconveniencia

das idéas produzidas por intuição: *Judicium est perceptio convenientiæ aut repugnantiæ idearum intuitive producta*: divide-se em verdadeiro e falso: *in verum, et falsum dividitur.*

Quando ha percepção da conveniencia, das idéas existe realmente objecto, o juizo que então se fórma dessa conveniencia é verdadeiro. Mas se a conveniencia das idéas se póde afirmar que existe no objecto, o juizo que então se fórma ácerca dessas idéas é falso.

Discurso, ou raciocinio é a percepção da conveniencia, ou repugnancia das idéas illativamente produzida: *Discursus seu ratiocinum est perceptio convenientiæ, aut repugunantiæ idearum illative producta.* Divide-se, como o juizo, em verdadeiro, e falso, e os seus caracteres da mesma maneira. Assim o entendimento produz a idéa de um modo apprehensivo: julga do modo comparativo, mas intuitivo: raciocina do modo comparativo, mas illativo.

Toda a idéa considerada em si mesma, e no estado de simples representação é clara e distincta: *Omnis idéa in se, et in statu simplicis representationes est clara, atque distincta;* assim a idéa não é obscura, e confusa positiva, mas negativamente, isto é, porque não apresenta todas as propriedades da causa ou do objecto.

Toda a idéa pois é necessaria, e essencialmente verdadeira: *Omnis ergo idea est essentialiter et necessario vera.* Nenhuma idéa em sua natureza é composta: *Nulla idea in sua natura est composita.* Mas assim se chama relativamente os objectos em que se encontrão muitas propriedades. Chama-se composto aquillo que consta de partes, e simples é aquillo que não consta de partes, ou partes fóra de partes. Como porêm nenhuma operação do espirito, consta de partes, e fóra de partes, toda idéa e toda a operação do entendimento é simples em sua natureza.

Nós nos reservamos tratar destas cousas na Metaphysica. O entendimento produz todas as suas idéas, e depende dos sentidos para sua producção; quando esta dependencia é proxima e immediata, as idéas chamão-se adventicias; quando porêm essa dependencia é remota e immediata essas idéas chamão-se

facticias: não se dão, portanto idéas innatas, as quaes se definem idéas que nem remotamente dependem dos sentidos.

Nas questões philosophicas, chama-se sujeito áquelle que contêm em si alguma propriedade, alguma modificação: v. g., a alma humana é o sujeito das suas cogitações, das suas determinações, e das suas faculdades.

A materia é sujeito do seu movimento, das suas configurações, e das suas propriedades. O sujeito, que contêm em si alguma, modificação, que lhe seja accidental, que exista nelle, de maneira tal que possa deixar de existir, chama-se sujeito physico. O sujeito, que contêm em si alguma propriedade, ou alguma modificação, que lhe seja essencial, da qual não se possa privar sem destruição do mesmo sujeito, chama-se objecto Metaphysico. V. g., o homem é o sujeito physico das suas virtudes, e dos seus vicios, os quaes são qualidades accidentaes do mesmo sujeito; é porêm sujeito metaphysico da sua animalidade, e da sua racionalidade, as quaes são para elle propriedades essenciaes, que no homem não são mais, que o mesmo homem considerado debaixo de diverso respeito. O sujeito póde ser considerado unido á fórma, ou propriedade, ou qualidade, pelo qual determina-se, e como tal chama-se concreto, ou se concidera a mesma fórma, ou propriedade, ou qualidade separada do seu sujeito, e então este sujeito se chama abstracto.

Chama-se universal aquillo que compete aos individuos do mesmo genero, e da mesma especie: assim animalidade, humanidade.

A idéa chama-se universal, não porque em sua natureza tenha objecto universal, porque na natureza das cousas, todo o objecto, e todo o ente é singular; mas porque em abstracto representa uma fórma, que se póde predicar, ou affirmar de Pedro, de João, de Antonio e de outros individuos. Não existe pois universal real. Os Philosophos designão cinco universaes, ou cinco idéas universaes, Genero, Especie, Differença, Proprio, Accidente. Genero é a fórma, ou idéa abstracta apta, para ser predicada como essencia incompleta de muitas

especies: assim a animalidade é genero, por que se póde affirmar dos homens, e dos brutos. Especie é a fórma, ou idéa abstracta apta, para ser affirmada como essencia completa de todos os individuos: assim humanidade é especie, porque póde ser afirmada de Pedro, João, e de outros individuos. Differença é a fórma, ou idéa abstracta, ou attributo, porque as especies se distinguem, e diversificão entre si; assim a racionalidade é a differença porque certamente a especie humana se distingue, e diversifica da especie belluina. Proprio é a fórma, ou idéa abstracta, apta para ser affirmada, não como attributo primario, porêm secundario da essencia das cousas. Attributo primario é aquillo, que constitue, ou fórma a essencia das cousas, como a racionalidade no homem.

Attributo secundario é aquillo, que não constitue a essencia da cousa, mas resulta necessariamente della, e tem com elle uma connexão necessaria, como a resibilidade no homem.

Accidente é a fórma, ou idéa abstracta apta, para ser affirmada, como propriedade accidental: v. g., alvura. Genero chama-se universal generico: especie, universal especifico: differença universal, differencial: accidente universal, accidental.

Relação é a ordem de uma cousa para outra. *Relatio est ordo unius rei ad aliam.* Nas relações devem-se distinguir tres cousas: o sujeito, o termo e o fundamento da relação.

O sujeito da relação é aquillo que se refere a outro, isto é a termo. O termo aquillo, a que se refere o sujeito. O fundamente da relação é a razão pela qual o sujeito se refere ao termo. Os scholasticos chamão Correlacta, o sujeito, e o termo da relação, os quaes correlactas, existem ao mesmo tempo, e naturalmente; são conhecidos não materialmente, mas formalmente, isto é, em quanto correlactas.

A certeza, assim como o erro, não são operações, mas estado da alma. A certeza é a firme adhesão do entendimento, verdadeiro conhecimento. O erro é a firme adhesão do entendimento verdadeiro conhecimento falso: *Certitudo est firma intellectus adhæsio veræ cognitioni. Erro est firma intellectus ad hæsio falsæ cognitioni.* A verdade genericamente considerada é a conformidade entre duas cousas: *Veritas generice sumpta est conformitas inter duo.* A verdade logica é a conformidade entre as operações do entendimento, e os seus objectos: *Veritas logica est conformitas inter intellectus operationes, et earum objecta.* A falsidade se oppõe contradictoriamente á verdade, e consiste na sua negação: porque a cogitação, que não convêm com o seu objecto, por isso mesmo desconvêm.

A certeza provêm de todo o juizo intuitivo, ou illativo. O erro provêm de todo o juizo falso, intuitivo ou illativo. Como toda a verdade ou certeza não se póde dividir em real aparente, porque dellas não se póde dar alguma diffinição, e alguma idéa positiva, porque são meras negociações, meras privações de positivos, nos quaes somente são conhecidas, mas não em si; e positivamente com a verdade e a certeza, então ha erro quando não ha certeza, apparece a falsidade quando não se dá verdade nos juizos, e nos raciocinios.

A Probabilidade é um estado da alma, que se inclina mais para uma parte do que para outra: *Probabilitas est animæ status ad unam magis, quam ad aliam partem sese inclinantis.* Neste estado a alma não descobre a conveniencia, ou disconveniencia das idéas, que indaga, e por isso não julga. A duvida e o estado da alma em que não se inclina para alguma parte, e por isso define-se: a suspensão do entendimento. Não se dá por tanto juizo provavel, duvidoso, temerario, como acto produzido pelo entendimento, mas sim como acto inspirado por uma vontade depravada. A evidencia deve-se considerar em abstracto, ou em concreto, evidencia em abstracto é, uma noção abstracta, pela qual algum objecto se chama evidente: define-se, a clara manifestação do objecto. *Evidentia aut in abstracto, aut in concreto considerari debet, illa est notio abstracta, qua objectum aliquod evidens dicitur: ista definitur clara objecti manifestatio.* A evidencia é o criterio ou signal infallivel da verdade. Criterio da verdade é aquillo, que tem com a verdade uma necessaria connexão; o qual por ser conhe-

cido, não necessita de um meio distincto delle mesmo, e a ultima razão é fundamento da verdade. A evidencia por tanto é o motivo infallivel da verdade, não póde pois encontrar-se nas proposições falsas.

Como porêm ella seja infallivel ab intrinseco, e não ab extrinseco, a evidencia não póde ser maior ou menor em si, com tudo nós affirmamos existir, Evidencia metaphysica, physica e moral, não porque se admitta muitos gráos de evidencia, mas porque versa sobre differentes objectos. Não se dá pois differença intrinseca na evidencia, porêm extrinseca, e objectiva ou relativamente aos objectos.

Evidencia ou certeza metaphysica é aquillo, que é tirado da mesma natureza, ou idéa das cousas, de maneira que não possa existir em outra hypothese; v. g., esta proposição—O todo é maior que a sua parte—é metaphysicamente verdadeira.

Evidencia physica é aquella, que se funda nas leis ordinarias da natureza, e que só por milagre póde existir d'outra maneira: é certo physicamente que o sol hade peslustrar amanhã a nossa terra. Evidencia moral é aquella, que se funda na constituição moral dos homens, e em algumas leis geraes, que regulão o entendimento e a intelligencia. Estas leis pódem se applicar ao commodo, á indole, ao amor da fellicidade, e a outros dotes, ou costumes do homem. Estas tres evidencias excluem todo o medo de errar; firma-se em principios igualmente necessarios, e immutaveis, e debaixo deste respeito são iguaes entre si: Por isso estas tres especies de evidencias, não se chamão Metaphysica, Physica, e Moral, por ser uma maior do que a outra, mas porque versão debaixo de certo respeito ou ordem, ou porque os principios em que se fundão, pertencem ás sciencias das cousas, os outros ás leis da natureza, os outros, a final, ás leis moraes, pelas quaes se rege a intelligencia.

Devem notar-se duas condicções na Evidencia: 1.ª É a firme adhesão do entendimento á verdade conhecida: 2.ª A firmeza d'alma, que exclue todo perigo, e temor de errar.

A Evidencia se divide em intrinseca, e extrinseca. Evidencia intrinseca é aquella, que nasce ou tem a sua origem

no intrinseco de alguma cousa, isto é que nasce da natureza de alguma cousa, ou de alguns de seus attributos: v. g., É evidente que Deos é justo, por que a idéa de justiça contêm-se essencialmente na idéa de Deos.

Evidencia extrinseca é a percepção da connexão necessaria entre a verdade da proposição, e o motivo intrinseco, que determina o entendimento para julgar se a proposição é verdadeira. Com esta evidencia julgo que existe a cidade de Roma, porque o testemunho dos homens ácerca da existencia de Roma tem uma connexão infallivel com a verdade desta proposição, existe a cidade de Roma.

Para que se saiba o que é uma difinição, deve-se conhecer o que seja sciencia de uma cousa. A sciencia de uma cousa costuma-se definir, aquillo pelo qual uma cousa é aquillo que é: *id per quod res est id quod est.* Sciencia e natureza significão a mesma cousa entre as metaphysicas. Estabelecidas estas regras, a difinição não é outra cousa mais do que uma oração que explica o que seja o nome ou a natureza de uma cousa. (1).

Daqui vem que a difinição é de dois modos, do nome, e da cousa. A definição do nome é a oração que explica em que sentido alguma palavra deve ser entendida: v. g., a palavra—Philosophia—signfica o amor da sabedoria. (2) Difinição da cousa, é a oração que explica a natureza da cousa por seus attributos essenciaes, e primarios. Nisto difere a difinição da descripção, a qual amontôa muitas propriedades secundarias e accidentes, para excitar o conhecimento de qualquer cousa.

Geralmente requer-se tres condições para legitima difinição:

1.ª Que a difinição seja clara: aliás não alcançaria o fim intentado.

2.ª Que seja breve, isto é, que não conste de termos superfluos, e redundantes: assim é viciosa esta difinição—O homem é um animal racional e sensitivo; pois a palavra sensitivo, contêm-se na palavra animal.

---

(1) *Difinitio est oratio explicans quid sit nomem vel quid sit res in se.*

(2) *Difinitio nominis est oratio explicans, quo sensu vox aliqua intelligenda sit: v. g. nomem Philosophia significat amorem sapientiæ.*

3.ª Que a difinição seja reciproca; isto é, que aquillo que se afirma da cousa difinida se afirme igualmente da difinição; e vice-versa, que aquillo que se disse da difinição se possa afirmar da cousa difinida: e por conseguinte que a difinição deve convir só e á todo o difinido.

Outras accrescentão ainda esta quarta regra — Que a difinição deva constar de genero proximo, e differença ultima: — *Constare debere ex genere proximo, et differentia ultima.* —

A divisão é a oração, pela qual o todo é dividido em suas partes: — *Divisio est oratio, per quam totum in suas partes distribuitur.*

O todo porêm é de dois modos; actual, physico ou potencial, ou metaphysico. O todo physico é aquelle, que contêm partes em si; das quaes é composto, ou nas quaes se póde resolver, ou dividir: *Totum physicum est illud, quod in se partes continet, ex quibus conflatus est, vel in quas resolvi, aut dividi potest*: assim a arvore é um todo physico a respeito das ramas, das raizes, e do tronco, porque contêm em si aquellas partes. O todo metaphysico é aquelle, que não contêm certamente partes em si, mas debaixo de si, assim a substancia é todo metaphysico, porque contêm debaixo corpo, e espirito: — *Totum metaphysicum est illud, quod non quidem in se, sed sub se suas continet partes; sic substancia est totum metaphysicum, sub se enim habet spiritum, et corpus:* por quanto delles se póde affirmar como de cousas que lhe são inferiores: — *Siquidem de illos affirmari potest stanquam de suis inferioribus.* E assim as partes de um todo metaphysico chamão-se partes inferiores, ou partes subjectivas: — *Hinc partes Totius metaphysice dicuntur inferioræ, seu partes subjectivæ.*

Leis da divisão propriamente dita:

1.ª Que seja adequada: isto é, que as partes, ou membros da divisão igualem ao todo dividido.

Assim a divisão dos quadrupedes não vale feita sómente entre Leões, Cães, e Bois, por que existem outros mais.

2.ª Que os membros da divisão sejão oppostos, e immediatos, isto é, que um não se inclua em outro. Por isso a divisão do Ente, ou do Ser, não vale quando se dá entre substancia e corpo; porque o corpo está incluido na substancia.

3.ª Que os membros da conclusão sejão menos possivel, afim de evitar-se a confusão.

Dos signaes das idéas.

A voz humana difine-se, som proferido pela boca do homem com intenção de significar alguma cousa.

A palavra rigorosamente tomada é de dois modos. Natural, isto é, aquella de que o homem se serve para significar varios affectos da alma; taes são os gemidos e os clamores.

A voz artificial, ou articulada, ou vocabulo, é o som articulado, isto é, distincto por syllabas, e diversamente variado, *(et diversimode inflexus)* a quem os homens ligárão arbitrariamente alguma idéa; taes são estas palavras, ouro, pedra, &c.

Signal é aquillo, que significa uma cousa diversa delle mesmo. Estes signaes distinguimos de muitos modos; porque uns são signaes physicos, e outros logicos. O signal physico é aquelle, que significa uma cousa physica posta fóra de nós. Distingue-se de duas maneiras. Um natural, e outro artificial. O signal physico natural é aquelle, que significa alguma cousa independente da instituição de Deos, ou dos homens: assim por exemplo o fumo é signal de fogo, ou occulto, ou patente.

O signal physico artificial é aquelle, que depende da arbitraria instituição de Deos, ou dos homens: assim a hera pendurada nas portas das tendeiras é signal arbitrario de que ahi se vende vinho: assim o Arco-iris é signal de que não havemos de ser assaltados d'outro deluvio.

Signal logico é aquelle, que manifesta as nossas cogitações.

Tambem é de dois modos: natural, e arbitrario, ou artificial.

O signal logico natural é aquelle, pelo qual a natureza dá a conhecer as nossas cogitações: assim o rizo é signal de prazer, o gemido signal de dôr.

O signal logico artificial, é aquelle, que por instituição dos homens serve para significar as nossas cogitações; assim a voz articulada, ou os cabellos, os gestos, a escripta são signaes logicos arbitrarios.

Signal rememorativo é aquelle, que recorda um facto que já passou; assim o retrato de Cezar.

Signal demonstrativo é aquelle, que indica uma cousa presente.

O signal prognostico é aquelle, que prognostica uma cousa futura.

O signal pessoal é aquelle, que representa a pessoa de outrem: assim o Embaixador representa o Rei, ou aquelle que o envia.

Os signaes arbitrarios são especulativos, ou praticos: os primeiros não fazem nem produzem as cousas que representão: assim a hera não faz o vinho que se vende. Os segundos produzem as cousas que representão: assim os Sacramentos produzem a graça, que significão.

Assim todo o signal logico, ou natural, ou arbitrario, é ou formal, ou instrumental.

O signal formal é aquelle, que sem previo conhecimento de si nos dá a conhecer, ou a saber outra cousa: assim as idéas são signaes formaes das cousas, porque sem previo conhecimento de si mesmo nos fazem conhecer outras cousas.

O signal instrumental é aquelle, que é conhecido antes de chamar-nos ao conhecimento da cousa com que está connexa, ou pela natureza, ou pela instituição. Assim os vocabulos, são signaes das idéas, não formaes, mas instrumentaes, porque são conhecidos antes de nos dar a conhecer as idéas que significão. Por isso, diz Santo Agostinho, o signal além do conhecimento que introduz, suscita outro conhecimento. Porque o signal instrumental suscita duas idéas, uma de si mesmo, e outra da cousa que significa.

A razão formal constitutiva do signal natural, bazêa-se em a natural connexão, que existe entre o signal natural e a cousa que elle significa.

A razão formal constitutiva do signal arbitrario, firma-se na vontade dos instituidores, sufficientemente manifestada, e moralmente perseverante. Porque toda força de significar está fundada nesta razão formal constitutiva do signal.

COMPENDIO DE PHILOSOPHIA.

LIÇÃO I.

Da natureza, e definição da Philosophia.

1.° A palavra — Philosophia — compõe-se de duas palavras gregas, das quaes uma — philos — significa amor, e a outra — sophia — quer dizer sabedoria. Assim Philosophia segundo a sua noção verbal não significa outra cousa mais do que estudo, amor, e indagação da sabedoria.

2.° A Philosophia, porém si se considera segundo a sua sciencia, exprime o conhecimento natural scientifico do homem, de Deos, e deste mundo visivel.

O objecto da Philosophia é pois o Homem, Deos, o Mundo; em uma palavra, tudo que se póde conhecer pela luz natural da razão.

Daqui conclue-se que se acaso se considera a Philosophia segundo a força de seu nome não ha alguma sciencia occulta e desconhecida ao Philosopho. Por isso se costuma definir a Philosophia—Sciencia de todas as cousas que se podem conhecer pela luz natural:—daqui é facil entender quanto estudo, quanta applicação, e trabalho é mister para merecer, e alcançar o nome de Philosopho.

A Philosophia divide-se em Logica, Methaphisica, e Ethica.
A Logica chama-se Philosophia Racional.
A Methaphisica chama-se Philosophia Natural.
A Ethica denomina-se—Philosophia Moral.

LIÇÃO II.

Da origem da philosophia, e de suas alterações

3. A Philosophia teve a sua origem em a natural curiosidade do homem, na observação attenta da natureza, na alta, e profunda sagacidade do talento, é portanto um digno producto de tão alta origem.

4.º A Philosophia começou a florecer entre os Caldeos e os povos da India. Dahi desceo até os Egypcios, que procurárão conserva-la por meio dos seus hieroglyphos, ou symbolicas figuras. Do Egypto passou á Grecia, onde encontrando excellente terreno e talentos elevados cresceo immensamente. Entre outros talentos illustrárão a Philosophia, e forão por ella illustrados, Thales Mylete, Pythagoras, Zenon o Stoico, Epicuro, Platão, Aristoteles, os quaes forão os guias e chefes de varias escolas philosophicas, v. g. Thalesda escola Jonica, Pithagoras da escola Italica, Zenon da escola Stoica, Epicuro da escola Epicurea, Platão da escola Academica, Aristoteles da escola Peripatetica.

Na Grecia, na Italia, no Egypto vigorou e reinou a Philosophia, em quanto floreceo e esteve em pé o Imperio Romano. Mas quando o Imperio Romano foi destruido e dilacerado pelas Nações barbaras, que o cercárão e destruirão por toda a parte, cahio igualmente a Philosophia ferida da mesma desgraça.

Os Arabes que vencêrão e substituirão essas Nações barbaras, resuscitárão a velha e quasi esquecida Philosophia de Aristoteles, e enxertárão n'ella seus erros e seus prejuizos. Dos cerebros Arabicos pareceo então renascer a Philosophia! mas quão differente do que ella fora! degenerada de sua antiga sublimidade, servindo-se de uma linguagem barbara, e aspera ineptamente sobrecarregada de questões e argumentações futeis, especulando mais com

questões fóra do alcance do entendimento, do que marchando com a natureza das cousas, amando mais as disputas clamorosas do que as demonstrações uteis e pacificas, respeitando mais a doutrina tumultuosa dos Peripateticos do que as regras de uma razão illustrada e recta! Impunhão silencio á razão e experiencia; e se submettião cegamente á doutrina de Aristoteles. Assim a Philosophia em vez de exaltar a razão, e irradial-a como era o seu destino, deprimia a razão, e a entregava á ignorancia.

Esta Philosophia barbara reinou em quasi toda a Europa, até que no meado do decimo sete seculo, appareceo Descartes, homem de um engenho raro e profundo, que indignado contra tantos absurdos sacudio o jugo enorme e tenebroso do Peripatetismo, conseguio dar-nos uma Philosophia livre de todos os principios absurdos, que despojando-se de todas as ideias, que entenebrecião e maltratavão a razão, assegurou á Philosophia um novo imperio, e uma mais larga illustração: este homem immortal alcançou a gloria de abrilhantar a razão, dissipando as trevas que a envolvião; removendo os obstaculos, que entorpecião sua marcha; levantando-a á altura á que a empellião seus destinos, e sua natureza; e guiado pelo espirito philosophico que o animára, conseguio reparar muitos erros em que tinha cahido, e preparou para a Philosophia uma época immortal brilhante e radiosa. A Philosophia moderna lhe deve os seus progressos, e a razão illustrada seu imperio e sua dominação.

LIÇÃO III.

Da sciencia, e suas especies.

5.º Nas escolas Philosophicas entende-se pela palavra Sciencia, ou um conhecimento unico, ou uma reunião de conhecimentos illustrados pela evidencia, ou que tem nella sua base.

6.º A sciencia, considerada debaixo da primeira accepção define-se um conhecimento certo e evidente adquirido por demonstração.—Divide-se em sciencia stricta, ou latamente considerada.

7.° A sciencia latamente considerada é — todo conhecimento certo, e evidente, que se obtem só pela inspecção dos termos da proposição evidente em si, e por si mesmo, como v. g. — o todo é maior que a sua parte, ou um conhecimento certo e evidente, adquirido por algum sentido experimental, como neste exemplo — por isso que eu sinto, que cogito, sei que existe.

8.° A sciencia strictamente tomada é, — todo o conhecimento certo e evidente, deduzido de um principio evidente em si mesmo: assim a proposição: — esta aula é menor que todo o Collegio, — é sciencia tomada rigorosamente; porque se deduz deste principio evidente em si mesmo: — o todo é maior que a sua parte.

Schollio. — A sciencia oppõe-se ao erro, ou á ignorancia.

9.° A sciencia considerada em sua segunda accepção é — uma reunião de conhecimentos especulativos, ou praticos, que se entendem por provir de principios em si certos e evidentes, têem um profundamento inhabalavel na mesma evidencia. — Taes são a dialectica, Geometria, &c.

10. As sciencias propriamente ditas dividem-se, em sciencias consideradas como reuniões de conhecimentos em si certos, e evidentes, em especulativos e praticos.

11. Chamão-se sciencias especulativas aquellas, que se demorão e parão na contemplação do seu objecto, nada estatuindo ácerca da sua producção tal é a Phisica, que indaga, e não dirige a sua natureza.

12. Chamão-se sciencias praticas aquellas que ensinão algumas regras demonstradas, segundo as quaes se rectificão, os seus objectos. Tal é a Logica, que ensina e demonstra o modo de produzir as nossas operações, ensinando a formar rectas definições, rectas divisões, juizos scientificos, e conclusões deduzidas de verdadeiros principios.

LIÇÃO IV.

Da Arte e suas especies.

13. Arte é um certo habito de fazer alguma cousa ajudado pela recta razão; habito adquirido com o uso e exercicio de algumas regras. Divide-se em liberal e mecanica, scientifica e experimental.

14. Arte liberal é aquella que exercita-se principalmente pelas potencias d'alma.

15. Arte mecanica é a que se exercita pelas faculdades do corpo e por acções, que passão principalmente á materia externa.

Scholio. — Entre os Gregos e Romanos, chamava-se arte liberal aquella que costumava ser exercida por pessoas de condição livre, ou que requerem para sua perfeição alguns dotes ou qualidades nas pessoas que as cultivão: como por exemplo Pintura, Poesia, Eloquencia, Arte Militar, &c. Dava-se o nome de Arte mecanica o que era cultivada por escravos, ou por pessoas de uma condição obscura, e que só podia obter-se nellas a sua perfeição á custa de um trabalho duro e pesado.

16. Arte Scientifica é aquella que provém do uso e do exercicio de regras demonstradas.

17. Arte experimental é aquella que é produzida pelo uso experimental de algumas cousas.

18. Habito é a facilidade de operar segundo algumas regras adqueridas pelo uso e exercicio de certas regras.

Corolario. — A sciencia por tanto, como conhecimento é um acto produzido pelo entendimento — Arte porém não é acto, mas habito; não é produzido, mas adquirido.

LIÇÃO V.

Do sujeito e objecto.

19. Sujeito chama-se nas questões philosophicas o que em si contém alguma propriedade, alguma modificação— Por exemplo—a alma humana é o sujeito das suas cogitações, das suas determinações, das suas faculdades. A materia é o sujeito do seu movimento, das suas configurações e das suas propriedades.

20. O sujeito que em si contém alguma propriedade ou modificação, que lhe seja accidental, e no mesmo assenta de maneira que possa separar-se, chama-se: sujeito phisico.

21. O sujeito que em si contém alguma propriedade ou modificação que lhe é essencial, e de que não póde ser privado sem a sua destruição, tem nome de sujeito methaphisico:

Por exemplo, o homem é sujeito phisico das suas virtudes e dos seus vicios, que são para elle qualidades accidentaes, e sujeito methaphisico da sua animalidade, e da sua racionalidade, que lhe são essenciaes, e constituem o mesmo homem considerado debaixo d'outra relação.

22. Objecto em geral, é aquillo ácerca do qual versa alguma cousa: ou aquillo para que se dirige ou a que se refere alguma das nossas faculdades. Por exemplo: O bem é objecto das nossas faculdades intellectuaes. O visivel é objecto das nossas faculdades visuaes, e assim outros.

Scholio.—Entre o sujeito e objecto ha esta differença, que é proprio do primeiro receber, do segundo terminar.

Ethymologia—Sujeito o que jaz ou se arremeça debaixo de outro.

Objecto.—O que jaz ou se arremeça antes de outro.

LIÇÃO VI.

Dos objectos das Sciencias e das Artes.

23. Todas as Sciencias assim como as Artes, tem um objecto material, formal, total ou adquirido, final ou instrumental.

24. Objecto material é aquelle ácerca do qual primaria e immediatamente versa a mesma Sciencia ou Arte: taes são na Logica as operações intellectuaes.

25. Objecto formal é a razão ou fórma peculiar, debaixo da qual a Sciencia ou Arte considera o seu objecto material:

Tal é na Logica a dirigibilidade das operações do entendimento para a verdade.

26. Total ou adequado é aquillo que resulta de um e outro, isto é, do material e do formal.

Taes são na Logica as operações do entendimento em quanto dirigiveis para a verdade.

27. Final é aquillo a que a Sciencia ou Arte se dirige, ou que considera como sem fim eterno: tal é na Logica a rectidão das operações.

28. Instrumental é aquillo de que se serve a Sciencia ou Arte para induzir a fórma, como as regras na Logica.

29. Objecto material da Sciencia pratica ou da Arte é aquillo que pela mesma é dirigido e em si recebe a fórma prestada pela sciencia.

30. Objecto material da sciencia especulativa é aquillo que é conhecido pela sciencia, e a sciencia em si recebe.

31. Objecto formal da sciencia pratica ou da Arte sempre é alguma fórma apta, isto é, capaz de receber a direcção, que a mesma Sciencia ou Arte pretende communicar ao seu objecto material.

32. Objecto formal da sciencia especulativa é a fórma simplesmente positiva.

Scholio.—Objecto formal de uma disciplina não póde ser sujeito formal d'outra disciplina: o contrario porém acontece como objecto material ainda que hajão diversos objectos formaes.

O corpo humano, em quanto corpo natural, é objecto material da Phisica, por exemplo, em quanto sujeito a muitas molestias, é objecto material da medicina.

Corolario.—As sciencias portanto e as artes não se distinguem entre si precisamente pelos materiaes, mas pelos objectos formaes.

LIÇÃO VII.

Da natureza, e definição da Logica.

33. A Logica diriva o seu nome da voz grega — logos — que quer dizer discurso; porque se occupa dos nossos discursos ou cogitações.

34. A arte de discorrer, cujo fim é discernir o verdadeiro do falso, era chamada pelos antigos Dialetica, de um verbo grego, que significa o mesmo que disputar. Os modernos chamão Dialetica aquella mesma sciencia, que outros chamão Logica artificiosa; outros Logica ensinante ou doutrinante.

35. Os antigos tambem chamárão Dialectica a arte de fazer perguntas e responder naquellas disciplinas que ensinavão, ou em que disputavão.

36. Dividimos a Logica em natural e artificial, Logica natural é a mesma razão humana de que provêm a Logica artificial.

37. Logica artificial que tambem se toma por doutrinante ou artificiosa, ou finalmente dialetica, é por nós definida —Disciplina que dirige para a verdade as operações do entendimento.

38. A Logica artificial, quanto á sciencia, não differe da Logica natural.

As regras que a Logica artificial prospicuamente propõe devem ser deduzidas do mesmo costume natural, porque administrão a mesma luz, das nossas experiencias e observações, e por fim continua meditação.

39. A Logica Artificial divide-se em Sciencia e Arte.

40. A Logica como sciencia, é uma collecção de regras scien-

tificamente demonstradas que nos fornece uma atilada observação da natureza, e pelas quaes, raciocinando, se dirige sem erro.

41. A Logica, como Arte (por outros chamada Logica usual, em contraposição á Logica ensinante ou instructiva) é a facilidade de usar daquellas regras, ou a facilidade de as empregar para obter dos principios aquellas consequencias que nos mesmos se occultão.

LIÇÃO VIII.

Do fim da utilidade da Logica.

42. Fim é aquillo por cuja causa alguma cousa se faz, ou aquillo que, quando se faz alguma cousa, se propõe uma causa intelligente. E' duplice o fim da Logica, porque ou é immediato ou mediato.

43. O fim immediato da Logica (artificial, se entende, e dessa sómente fallamos) é a perfeição de operações do entendimento humano, ou a rectidão desejavel nessas operações.

44. O fim mediato da Logica é a indagação da verdade para a qual mais facil e certamente se prepara o caminho por meio daquellas bem dirigidas operações do entendimento.

Scholio.— O primeiro fim é propriamente o fim da Logica o qual não procura adquirir toda a sorte de perfeição para as suas percepções, juizos e raciocinios, senão para dispor dos meio mais efficazes, e ao mesmo tempo mais certos de chegar á verdade.

Corolario.— Por tanto a Logica tende toda para induzir certeza nos nossos raciocinios, verdades nos nossos juizos, clareza em todas as nossas ideias, e rectidão em todas as operações do nosso entendimento. E daqui se entenderá quanta seja a utilidade da mesma.

LIÇÃO IX.

Das operações do entendimento.

45. Uma unica é a operação do entendimento, considerada genericamente. Pois que o entendimento só tem um modo unico generico de operações.

O entendimento é causa necessaria.

Uma causa necessaria produz sempre os mesmos effeitos, opera sempre seguindo todas as suas forças. O entendimento portanto não tem mais que um unico modo de acção, e todas as suas operações tem a mesma natureza generica. Finalmente, se o entendimento não tivesse um unico modo generico de acção, alguma operação do entendimento seria percepçaõ, e outra não, o que por fórma alguma se póde dizer. Unica é por tanto a operaçaõ do entendimento, genericamente tomada, isto é, que toda a operação do entendimento é percepção.

46. Tres finalmente saõ as operações do entendimento especificamente consideradas. Percepção simples ou ideia, juizo e raciocinio.

Os objectos porém das operações do entendimento, intrinseca e especificamente diversos, e os modos especificamente diversos, pelos quaes o entendimento ácerca delles opera são sómente tres.

Primeiro.—O objecto da ideia é aquillo que se faz presente á alma e affecta a alma. O objecto do juizo é a relação da conveniencia ou desconveniencia de ideias, manifestando-se intuitivamente. O objecto do raciocinio é a mesma relação, mas só manifestada por illação.

Segundo. — O entendimento opera, ou representando o objecto que o affecta, como na percepção simples ou ideia, ou percebendo a relação da conveniencia ou repugnancia, que por si mesma immediatamente se manifesta entre o sujeito e o predicado, como no juizo intuitivo: ou percebendo por uma certa ideia intermedia a conveniencia ou desconveniencia das ideias que apparecia pelo juizo intuitivo. Como porém, nenhuns outros não

objectos das operações do entendimento especifica ou intrinsicamente differentes se possão achar, nem quaesquer outros modos diversos, pelos quaes elle opere: claramente se manifesta serem tres sómente as operações do entendimento especificamente considerados.

47. Methodo é o encadeamento de muitos juizos ou raciocinios como o fim de descobrir a verdade ou de communicar aos outros.

48. O Methodo não é uma quarta operação de entendimento, como querem os Cartesianos.

Por quanto o encadeamento de juizos não póde ser distincto dos juizos encadeados em consonancia, e portanto, com elles se identifica. O Methodo é o Juizó ou raciocinio ordenado por que o Juizo raciocinio, bem ordenado se achama methodico.

Por tanto não é percepção ou nova operação do entendimento.

LIÇÃO X.

Da percepção simples ou ideia.

49. Percepção simples é o acto pelo qual o entendimento apprehende um objecto unico.

50. Ideia é a imagem intellectual, representando o objecto a alma emquanto percebe. Ou é o acto da alma representando alguma cousa.

51. A definição da ideia está clara. Tres cousas portanto são necessarias para explicar a natureza da ideia.

1.° Que seja acto, 2.° imagem intellectual, isto é, acto da alma representando alguma cousa, 3.° que seja sem affirmação ou negação.

Primeiro. A Ideia, é um acto; por quanto a alma procede na verdade, percebendo e representando-se o objecto; e o perceber é acção.

Segundo. A Ideia é acto da alma, representando alguma cousa. Por quanto, se alguem me perguntar porque rasão certo homem é branco, tal corpo quadrado ou redondo, respondo immediatamente; que é por se me representar claramente estas

cousas, não a maneira de uma taboleta extensa, mas por simples e verdadeira intuição.

Terceiro. A ideia é a falta de affirmação ou negação por quanto a ideia é a consepção mesmo do objecto, que precede á affirmação e á negação.

52. A ideia e a percepção simples só differe entre si pela relação aos objectos, e não pela natureza: isto não precisa demonstração.

53. Sensação é a percepção de algum corpo presente, pelos orgãos dos sentidos. Por tanto a percepção de tal objecto depende do actual ministerio dos sentidos externos, em que aquelle objecto opera alguma impressão, e dos sentidos internos, que communicão de algum modo á alma, a impressão recebida.

Esta percepção porém é relativa já á existencia do objecto, que actualmente affecta os orgãos, já á existencia dos orgãos actantes sobre a alma.

54. A sensação só differe da percepção, em razão da intensidade do movimento com que o objecto opéra sobre os orgãos. Quando a alma tem o simples conhecimento ou apprehensão do objecto, esta modificação da alma chama-se percepção. Se porém uma tal apprehensão for acompanhada de alguma affecção de dor ou de prazer, essa modificação da alma tem então o nome de sensação.

LIÇÃO XI.

Das varias relações das ideias.

55. As ideias costumão ser consideradas pelos Philosophos ou em relação á origem, ou em relação á natureza, ou em relação aos objectos, ou em relação á alma; isto é, no estado de representação.

56. Como o tratar sobre a origem das ideias pertença propria e directamente á Psycologia, diremos a este respeito, não só a nossa opinião, mas exporemos as opiniões dos philosophos, quando chegarmos á Psycologia limitando-nos por agora ao seguinte.

1.°

Da natureza das ideias.

57. As ideias em razão da natureza; costumão dividir-se em simples e compostas.

58. Ideia simples é aquella na qual, nem ainda mentalmente podemos distinguir partes.

59. Ideia composta è a que consta de varias ideias simples reunidas em uma palavra. A ideia por exemplo, de extensão é simples: a ideia porém do corpo é composta, porque debaixo deste vocabulo—Corpo—se achão reunidas as ideias simples de extensão, solidez, gravidade, &c, &c.

60. As ideias simples ou provém dos sentidos ou se fórmão por abstracção. As ideias que provém dos sentidos, como as sensações, em todos os homens são semelhantes: as ideias porém compostas são diversissimas, segundo os differentes lugares, tempos, intelligencias, estados, mestres, &c.

61. Toda a ideia, propria e psycologicamente fallando é simples: porque nenhum espirito, e nem uma operação do espirito tem partes, e sendo por tanto na sua natureza simples, dahi se torna manifesto que a ideia como operação da potencia espiritual, isto é, do entendimento é simples na sua natureza, e só se diz composta ou phantastica em relação aos objectos, em que se encontrão simultaneamente muitas propriedades. Demais, a ideia de qualquer cousa, ou seja material ou espiritual, é evidentemente uma certa modificação intrinseca de uma substancia intelligente, e por tanto espiritual.

Seria portanto inepto e absurdo indagar quantas linhas tem de largo, longo e profundo a ideia intellectual; em quantos angulos se termina, de quantos lados se convexa, ou concava, se tem figura espherica ou selindrica ou connexa, cousas que todas repugnão evidentemente com a ideia intellectual, com aquella ideia que modifica intrinsecamente a nossa substancia intellectual.

62. A ideia phantastica deve considerar-se de dous modos,

ou pelas ideias, ou representações, ou apprehensões que temos dos corpos, ou por toda a associação de ideias arbitraria e chimerica. Consideradas do segundo modo ainda se distinguem duas. A chimera ou é propria ou impropriamente tal.

63. A chimera propriamente tal é aquella que envolve cousas oppostas e incompativeis, e portanto tem uma repugnancia e incapacidade intrinseca para existir: como o homem, —leão, de que se não póde dar ideia alguma ou representação.

64. Chimera impropriamente dita é aquillo que reune em um só sujeito fórmas extrinsecas de diversas naturezas: como um monte de ouro, ou o monstro de Horacio.

65. A chimera propriamente dita, nunca por fórma alguma póde existir; porque contém em si mesma uma ideia intrinsecamente impossivel. Impossivel porém é aquillo que consta de attributos que mutuamente se destroem, e por isso, nem Deos póde fazer taes impossiveis.

2.°

Das ideias consideradas em relação aos objectos.

66. As ideias em relação aos objectos, são adequadas ou inadequadas; singulares ou universaes; absolutas ou relativas, abstractas ou conscriptas; reaes ou chimericas.

67. A ideia adequada, que tambem se chama completa, é aquella que exhibe clara e distinctamente todas as partes do objecto e todas as suas propriedades, sem omissão de nem uma.

68. A ideia inadequada ou incompleta, é aquella que exhibe mais ou menos propriedade da cousa: assim a ideia que um geometra tem do circulo é menos incompleta, que o que tira um ignorante.

69. As ideias abstractas são sempre adequadas; porque exhibem todo o seu objecto. Não assim as ideias adventicias, ou aquellas que se referem aos objectos externos, porque nunca representão os seus objectos, plena e adequadamente.

70. Ideia singular é aquella que se referé a um só objecto; como a ideia de Platão ou de Cezar, &c.

71. Ideia universal é o que compete a todos os individuos de um grupo como animalidade, humanidade, &c.

72 A ideia chama-se universal, naõ porque na sua natureza tenha um objecto universal; pois que na natureza das cousas todo o objecto, ou todo o Ente é singular, mas porque representa em abstracto uma fórma que em concreto se applica ou póde applicar a todos os individuos de um grupo; genero especie, ordem: &c., como a racionalidade que póde se affirmar de Pedro, João, de Antonio, &c., Não se dá portanto universal real, ou em ser, como dizem os Escolasticos; mas sim universal logico ou representativo.

73. Os Philosophos designão cinco universaes logicos, ou cinco ideias universaes representativas; a saber:

Primeiro.—Genero e fórma ou ideia abstracta, apta para se applicar ou comprehender como essencia incompleta de muitas especies. Assim a animalidade é ideia generica que comprehende o homem e os animaes.

Segunda.—Especie é fórma ou ideia abstracta, apta para se affirmar, como essencia completa, a respeito de todos os seus individuos por isso a humanidade é especie porque se póde affirmar de todos os individuos como João, Pedro, &c.

Terceira.— Differença é a fórma ou ideia abstracta ou attributo, porque as especies entre si se distinguem e diversificão. Assim a racionalidade é a differença porque por ella se distingue a especie humana, e se differença dos brutos.

Quarta.—Propriedade é a fórma ou ideia abstracta, apta para affirmar-se, não como attributo primario, mas secundario da essencia das cousas.

Attributo primario é aquelle que constitue ou fórma a essencia da cousa: como a racionalidade no homem.

Attributo secundario é aquelle que não constitue a essencia da cousa, mas della necessariamente resulta, e com ella tem uma connexão necessaria, como a resibilidade no homem.

Quinto.—Accidente é a ideia abstracta, apta para se affirmar, como propriedade accidental: por exemplo a alvura.

Shcolio.— O genero chama-se universal generico a es-

pecie universal especifico: a differença universal, differencial: o accidente universal, accidental.

74. Ideia absoluta é aquella que se não refere a outra: como a ideia do Sol, do Homem, &c.

75. Ideia relativa é o que se refere a outra, como a ideia de pai que se refere a filho, e a de mestre que se refere a discipulo.

76. Relação é a ordem de uma cousa á outra, ou o nexo de duas cousas entre si.

Nas relações devem distinguir-se tres cousas: sujeito, termo, e fundamento da Relação.

Primeiro.— Sujeito da relação é aquillo que se refere a outra cousa, isto é, ao termo.

Segundo.—Termo é aquillo a que se refere o sujeito.

Terceiro. — Fundamento da relação é razão porque o sujeito se refere ao termo.

77. Ideia abstracta é aquella pela qual o modo ou propriedade, ou alguma qualidade se considera separada do seu sujeito; como por exemplo: Justiça.

78. Ideia concreta, é aquella pela qual o sujeito se considera unido as suas propriedades, v.g. a ideia do justo.

79. Ideia real é aquella a que corresponde um objecto semelhante na natureza; como a ideia, do homem, de monte, de mar.

80. Ideia chimerica chama-se, ou aquella a que naõ corresponde objecto semelhante na natureza, como a ideia de um monte de ouro; ou a que tem um objecto impossivel, como um circulo quadrado o Centauro. (n.os 62, 63 e 64).

3.º

Das ideias relativamente á alma ou no estado de representação.

81. As ideias relativas á alma, ou no estado de representação, costumão dividir-se em claras e obscuras, distinctas e confusas, verdadeiras e falsas.

82. A ideia clara póde considerar-se, ou em si mesma ou em relação a nós.

Primeiro.—Ideia clara em si é aquella que representa de tal maneira a natureza do objecto, que não sendo este conhecido, essa falta só possa provir da nenhuma attenção da alma para a sua ideia.

Segundo.—Ideia clara relativamente a nós, é aquella que não podemos ter, sem conhecimento perfeito da natureza do objecto representativo.

83. Toda a ideia é clara em si mesma. Ideia clara em si mesma é aquella que representa de modo tal o seu objecto, que a alma, attendendo a ella, conhece rectamente a natureza do objecto representativo; isto é commum a todas as ideias. Porquanto toda a ideia representa o seu proprio objecto; por tanto representa todas as suas notas especificas, e assim representa o objecto de tal maneira, que a alma attendendo á ideia, conhece a natureza do objecto representado. Logo toda a ideia é clara em si mesma.

84. Toda a ideia é clara relativamente a nós. Ideia clara relativamente a nós é aquella que não podemos ter, sem que entendamos o que ou qual seja o seu objecto, o que é commum á todas as ideias. Porquanto como toda a ideia representa um objecto proprio, e as suas propriedades, não póde deixar de acontecer, que a alma, attendendo a elles deixe de entender o que ou qual sejão o seu objecto: por tanto, toda a ideia é clara relativamente a nós.

85. Não se dá ideia alguma ou conhecimento obscuro, ainda que algumas vezes o objecto que debaixo de um respeito se conhece, possa debaixo de outro não ser conhecido (66 e 67). Porquanto, se aquelle objecto se conhecesse obscuramente, ou seria debaixo daquelle respeito que se conhece ou debaixo do outro, que se não conhece.

Primeiro.—O objecto não póde ser conhecido obscuramente debaixo daquelle objecto que se conhece, o que implica nos termos.

Segundo.—Objecto não se conhece obscuramente debaixo da-

quelle respeito em que se não conhece, porque esse conhecimento é nullo.

86. O que se vê do objecto sempre se vê claramente. Porquanto os objectos corporeos podem ser vistos de varios modos, umas vezes em mais, outras em menos das suas partes. Mais a visão dessas partes que se percebem não é mais obscura do que sendo visto maior numero (67 e 68), e por tanto não se póde chamar obscura.

Scholio. — As ideias chamão-se confusas e obscuras, não positiva, mas negativamente em quanto não exhibem todas as propriedades da cousa. Pelo que antes se poderião chamar inadequadas (67 e 68).

87. Ideia distincta é aquella que representa o objecto proprio de maneira que o distingue de qualquer outro.

88. Toda á ideia é distincta.

Supponhamos por exemplo a ideia do triangulo, a ideia porém do triangulo representa objecto proprio de tal maneira, que o distingue de qualquer outro. Por quanto a ideia do triangulo exhibe claramente a natureza do triangulo; mas a ideia do triangulo não poderia exhibir claramente a sua natureza, sem exhibir o que no triangulo seja commum com as outras figuras, e aquillo em que se difference das outras. E é claro ser nessas cousas que consiste a ideia do triangulo.

89. Ideia verdadeira é aquella que em alguma representação do objecto só representa o que lhe convêm. Ou é a que fôr conforme ao seu objecto.

90. Toda a ideia é necessaria e essencialmente verdadeira.

Por quanto nada se póde representar em qualquer cousa que á mesma não convenha.

Porque se uma ideia pudesse em qualquer cousa representar o que lhe não conviesse poderião representar-se nella predicados e attributos, que se excluissem e entre si mutuamente repugnassem. Se assim não fosse unir-se-ião attributos que não poderião unir-se; se excluissem e juntamente se unissem, virião a repugnar e não repugnar ao mesmo tempo (o que é absurdo.) Por tanto, nenhuma ideia póde, representar em qualquer cousa aquillo

que lhe não convenha, e dahi se conclue que — toda a ideia é verdadeira.

91. Toda a ideia é necessariamente conforme ao seu objecto.

Por quanto objecto da ideia é aquillo que pela ideia se representa, a ideia porém é necessariamente conforme ao seu objecto pela ideia representada: por exemplo: a ideia que representa o circulo não póde ao mesmo tempo representar e não representar o circulo. Representaria na verdade por hypothese: não representaria porém, porque não seria igual ao circulo, por lhe não ser conforme; representaria outra cousa que não fosse o circulo: uma tal ideia por tanto representaria e deixaria de representar o circulo ao mesmo tempo, o que é absurdo.

Por isso, toda a ideia é necessariamente conforme ao seu objecto, e por tanto verdadeira.

92. Todas as vezes que conhecemos claramente algum objecto temos a certeza de que a cousa é tal como se nos representa: da ideia, por tanto de qualquer objecto, podemos concluir que esse objecto é possivel: por quanto a ideia é necessariamente verdadeira, os attributos por tanto, que se exhibem, podem unir-se.

Assim dos fundamentos acima expostos se manifesta a verdade da proposição.

93. Da ideia só não se póde concluir a existencia do objecto.

Por quanto a ideia representa somente o objecto interno, ou a natureza do objecto, como costumão dizer a compatibilidade dos seus attributos. E d'ahi pela verdade da ideia, não se conclue a existencia do objecto representado.

LIÇÃO XII.

94. O objecto da ideia é aquillo, ácerca de que a ideia versa (22).

Divide-se em dous: interno e externo.

95. O objecto interno é aquelle que se faz presente á alma e a affecta, quer intrinsecamente exista ou não.

Assim, se estando presente um cavallo, tiver ideia de um camelo, o camelo é o objecto interno, e objecto proprio da ideia.

96. O objecto interno é o objecto proprio da ideia.

Por quanto o objecto interno tem todas as condições do objecto proprio da ideia.

As condições do objecto proprio são: 1.°, que seja attingido (alcançado) pela ideia: 2.°, que sem elle não possa existir a ideia: 3.°, que delle se denomine a ideia. E' evidente porém, que o objecto interno possue aquellas tres condições.

1.ª E' attingido pela ideia, pois que é por ella representada.

2.ª A ideia não póde existir sem objecto interno: d'outra fórma, nada representaria, e seria uma representação sem representação; o que repugna:

3.ª A ideia denomina-se do seu objecto interno. Assim, quando tenho a ideia de lobo estando presente um cão, a ideia chama-se de lobo e não de cão.

Demais para que alguma cousa seja objecto proprio de uma ideia, não basta que só algumas vezes, mas é necessario que seja sempre representado pela ideia, a qual nunca póde existir sem um objecto proprio: por tanto aquillo que póde existir ou faltar, não é o objecto proprio da ideia.

O objecto externo póde algumas vezes ser representado pela ideia. Assim estando presente um cão, tem-se ás vezes a ideia de cão; mas então mesmo se representa o objecto em quanto interno e possivel, e não como externo e existente. Por quanto se se representasse como externo e existente, então pela ideia desse objecto se poderia affirmar tão infallivelmente a existencia daquelle objecto, como da mesma ideia se poderia affirmar a sua possibilidade: o que é insustentavel (89).

97. Objecto externo ou occasional é aquelle que se acha fóra da alma presente aos olhos, assim na hypothese acima dita (95) o cavallo é o objecto externo, ainda que a alma não cogite a respeito delle.

98. O objecto externo não póde ser objecto proprio da ideia; porque nem sempre é attingido pela ideia, *e que a ideia póde existir sem elle* (96).

Objecto externo é aquelle que se offerece aos sentidos; mas o objecto que se offerece aos sentidos nem sempre é attingido pela ideia, e póde existir sem elle (96).

Scholio.— O objecto interno chama-se objecto representado, o objecto porêm externo chama-se objecto representavel ou occasional.

99. Os objectos das ideias são todas as cousas existentes e possiveis. Pelo que o nada, a privação, a negação, o impossivel ou a chimera propriamente tal (63), não podem ser objectos de ideias (90). Conhecem-se porém nos positivos, de que são exclusão e definem-se negativamente.

1.° Nada, é a exclusão de todo o ente.

2.° Privação, é a carencia de fórma em um sujeito idoneo para ter essa fórma: como a cegueira no homem.

3.° Negação é a carencia de fórma no sujeito incapaz de ter essa fórma; como a cegueira na pedra.

4.° Impossivel, ou chimera propriamente tal, já foi definida no § 63.

LIÇÃO XIII.

Dos signaes das ideias.

100. Signal é aquillo que indica alguma cousa de si diverso.

Divide-se em Physico e Logico.

101. Signal physico é aquillo que indica uma cousa posta, fóra de nós, e se subdivide em natural e artificial.

102. Signal physico natural é aquelle que indica, alguma cousa independentemente de instituição Divina ou humana: assim o fumo é signal de fogo.

103. Signal physico artificial é aquelle que indica alguma cousa com dependencia de Deos ou por arbitraria instituição dos homens.

Assim uma bandeira suspensa a um mastro póde indicar a chegada de um navio: o Iris o signal de se não repetir o diluvio.

104. Signal logico é o que manifesta as nossas cogitações, e tambem se divide em natural e artificial, ou arbitrario.

105. Signal logico natural é aquelle que, por acção da natureza indica as nossas cogitações.

Assim o riso é signal de prazer; os gemidos indicão dôr.

106. Signal logico artificial é o que, por convenção humana serve para indicar as cogitações: assim a vós articulada ou linguagem; os vocabulos, gestos e escripta são signaes logicos arbitrarios.

107. Todo o signal logico, quer seja natural ou artificial, é formal ou instrumental.

108. Signal logico formal é aquelle, que sem conhecimento previo nos faz conhecer alguma cousa: por quanto as ideias são signaes formaes das cousas; pois que desde que são conhecidas, logo nos induzem no conhecimento das cousas.

109. Signal logico instrumental, é aquelle que é conhecido antes de nos induzir no conhecimento da cousa, a que diz respeito, por natureza ou convenção. Assim as palavras são signaes instrumentaes e não formaes das ideias, porque são conhecidas antes de nos induzirem no conhecimento das ideias, que significão.

Corolario.— Por tanto o signal logiço instrumental excita duas ideias, a de si mesmo, e a da cousa que significa

110. A voz humana é o som emittido pela boca humana com o fim de indicar alguma cousa. Divide-se em natural e artificial.

111. A voz humana natural é a de que o homem se serve para indicar os varios affectos d'alma. Tal se manifesta nos gemidos e clamores.

112. A voz humana artificial, ou articulada, ou palavra, é o som articulado, isto é, distincto. Por syllabas e inflexo de diverso modo a que os homens pelo seu arbitrio ligárão alguma ideia: taes são as vozes; ouro, pedra, madeira.

Corolario:—por tanto istrictamente fallando, não se póde dizer—a voz de papagaio— porque nelle não ha intenção alguma de significar.

113. Tambem se conhecem outros signaes.

1.° Rememorativo, que suscita na memoria uma cousa preterita, v. g., a imagem de Cezar.

2.° Demonstrativo, que indica uma cousa presente.

3.° Prognostico, que se dirige ao futuro.

4.° Pessoal que representa d'outro: como o Embaixador a do Rei.

114. Razão formal constitutiva do signo natural, funda-se na ligação natural que tem o signal natural com a cousa que significa.

115. Razão formal constitutiva do signal arbitrario, funda-se na vontade sufficientemente manifesta, e moralmente perseverante dos instituidores (dos signaes). Pois que della depende toda a força de significar.

LIÇÃO XIV.

Da definição.

116. Para dizer o que seja definição, deve-se saber o que seja, essencia da cousa:

A essencia da cousa costuma definir-se:

Aquillo pelo qual a cousa é o que é. Essencia e natureza, significão o mesmo para os Metaphysicos.

Isto posto: Definição é a oração que explica o que seja o nome, ou o que seja a cousa em si.

E' de duas fórmas a definição: a saber— da cousa e do nome.

117. Definição da cousa é a oração que explica a natureza da cousa pelos seus attributos essenciaes e primarios.

118. Definição de nome é a oração que explica em que sentido uma voz deve ser entendida. Por exemplo: Philosophia quer dizer amor da sabedoria.

119. Discripção é a oração que refere muitas propriedades secundarias, e accidentaes para determinar o conhecimento da cousa.

Requisitos da definição.

1.° Deve ser clara e mais clara que o mesmo definido, aliás não prenche o seu fim: será clara se for:

Primeiro: breve, porque d'outra fórma não se percebe, nem seria facil de conservar-se na memoria, e por tanto não preencheria o seu fim. Será porêm breve, se nella não houver termos redundantes e superfluos: assim peccaria a definição seguinte—o homem é como animal sensivel, porque a palavra sensivel contem-se na palavra animal.

Segundo: se convier só o todo á cousa definida. Porque sendo essencial á definição que por ella melhor e mais perfeitamente se conheça a cousa definida; se a definição não convier só á cousa definida, tornará o objecto mal conhecido, e viria a ficar desfigurado, pois lhe faltaria alguma cousa que fosse parte do objecto definido.

Além disso, se a definição não convier só á cousa definida ainda por outro lado tornará o objecto mal conhecido, compondo-o de um modo fabuloso, porque exhibirá nelle alguma cousa que lhe não pertença.

2.° Que a definição seja convertivel ou reciproca, isto é, que o que se disser da cousa, possa tambem dizer-se da definição e vice-versa, o que se disser da definição seja applicavel ao definido.

Por outra:—a definição é convertivel com o definido, se na mesma o sujeito puder fazer-se attributo, e reciprocamente o attributo puder mudar-se para sujeito: por quanto; desde que a definição convenha a todo o definido e só a elle, segue-se que ella é convertivel com o definido; isto é, que a definição se póde fazer sujeito da proposição, e o definido tornar-se o attributo da mesma proposição: como o poderá entender quem prestar attenção.

3.° Que a definição conste de genero proximo e de differença ultima.

Primeiro: Porque constando a cousa definida de propriedades que lhe são communs como a muitas outras cousas, e de outras que lhe são peculiares, é necessario que exhiba umas e outras propriedades.

Segundo. Como nas ideias menos geraes se inclua tudo o que contêm as ideias geraes; para expressar as propriedades da cousa definida, deve-se tomar a ideia geral, que não confunda a cousa com outras, se não quanto fôr indispensavel; e o que assim se expressar é o genero proximo: para expressar porém as propriedades especificas, deve tomar-se a ideia differencial, que distinga o objecto dos outros o mais que puder ser, e isso é o que se chama differença ultima. Conforme a estas duas condicões se exhibe a cousa definida, segundo aquillo que ella é, e quanto se póde exhibir, e por tanto preenche a definição todo o seu destino.

LIÇÃO XV.

Da Divisão.

120. Divisão é a oração pela qual o todo se divide nas suas partes. O todo porém, é de tres maneiras:

Phisico, Metaphisico e Logico.

1.° Todo phisico é aquelle que contêm em si as partes de que é formado, ou em que póde ser resolvido ou dividido assim a arvore é um todo phisico em relação aos ramos, raizs e tronco, porque contém essas partes em si.

2.° Todo metaphisico é o que resulta das propriedades e attributos essenciaes, sob que a cousa é concebida, e em que só póde dar-se a distincção formal, assim a alma é constituida pelo entendimento e a vontade.

3.° Todo logico é o que contém abaixo de si as partes em que se resolve: assim o genero se divide nas suas especies, a especie nos seus individuos, porque os tem abaixo de si; por exemplo: a substancia divide-se em espiritual, e material, &c

Requisitos da divisão.

1.° Que os membros da divisão sejão adequados, isto é. que os membros a dividir, tomados juntos, igualem com exactidão ao todo respectivo, de maneira que, nem lhe faltem, nem o excedão.

Por quanto o todo a dividir, não differe de todas as suas partes reunidas, as quaes por sua vez constituem os membros divisiveis; como porém, o todo a dividir não possa ser maior, nem menor do que si mesmo, devem-o exactamente igualar os membros da divisão, tomados juntos.

Primeiro. Se os membros divididos, considerados juntos, faltarem ao todo, alguma parte delle será omittida na divisão. E na verdade, mal se conheceria o todo, se deixasse de conhecer-se algumas das cousas que lhe pertencem. Assim, por exemplo, peccaria contra esta regra quem dividisse os animaes quadrupedes em cães, bois e leões, visto haver muitos outros.

Segundo. Se os membros da divisão excederem o todo, virá a ser-lhe referida e attribuida alguma cousa de que careça. E então se conhecerá mal o todo, quando nelle se conhecer o que lhe não pertence.

Peccaria contra este preceito, por exemplo, quem dividisse os cidadãos Romanos em Senadores, Cavalleiros, Plebeos e servos. Por quanto os escravos não fazião parte daquelle todo politico, que se designara com o nome Cidadãos Romanos.

2.° Que os membros da divisão sejão distictos e immediatos, isto é, que um se não inclua no outro.

Por quanto os membros que se incluem mutuamente não são differentes partes do mesmo todo dividendo, mas só uma e a mesma parte. Nenhum motivo por tanto haveria, para que elle se dividisse, e as suas partes fossem de algum modo oppostas reciprocamente.

Seria por tanto errada a divisão do ente em corpo e substancia, por isso que o corpo se contém na substancia.

3.° Que os membros dividendos sejão o menos possivel, para evitar confusão.

Por quanto para clareza do discurso convém não sobrecarregar a alma com uma multidão de palavras e ideias, que signifiquem e venhão a recahir no mesmo; porque tudo quanto é superfluo e redundante no discurso diffunde obscuridade no objecto e induz perturbação e confusão nas ideias; affastando e distrahindo a alma do legitimo objecto das suas especulações.

Por tanto infringiria esta regra da divisão quem dividisse o animal em racional, e irracional e em substancia vivente, porque este terceiro membro da divisão contém-se tanto no primeiro, como no segundo.

LIÇÃO XVI.

Do juizo.

121. Juizo é a percepção da conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, produzida por modo intuitivo.

Juizo é a percepção, isto é, o acto real e positivo da alma: pois que effectivamente a alma actua, quando julga. E'a percepção da conveniencia; pois que por meio delle a alma dá assentimento ou nega á identidade ou distincção percebida entre as ideias.

Intuitamente produzida por quanto a relação das ideias immediatamente se patenteia por si mesmo. Eis por tanto em que consiste a natureza do juizo em ser acto da alma, e em estabelecer a conveniencia ou repugnancia das ideias.

Ou por esse acto a alma, pronuncia sobre a identidade e distinção das cousas, ou o juizo recahe sobre outro objecto. Por quanto o juizo só se applica directamente, aquillo que anteriormente foi examinado pela alma antes de julgar; mas primeiro que a alma indicasse, só examinava a identidade ou distinção das cousas, ao menos proxima e directamente. Por exemplo, antes que a alma julgue que o homem é racional, unicamente discute se a racionalidade se identifica com o homem. Por tanto o juizo não recahe sobre outra cousa que não seja a identidade ou distinção: por tanto o juizo é a percepção, &c.

122. O juizo é um acto da alma stricta e propriamente simples. O juizo não tem partes algumas. Por quanto, o juizo é assentimento ou dissentimento, affirmação ou negação; mas essas cousas não tem partes, porque se não póde dar assentimento ou dissentimento, sem ser por inteiro, e nem nunca se imaginou metade nem a terça parte, &c. d'uma affirmação ou negação: logo segue-se o que se estabeleceo: que o juizo é stricta e puramente simples.

Na verdade ao juizo se juntão ou delle se separão ideias, segundo a relação da conveniencia ou desconveniencia que se dá entre as ideias. Esta addição porém ou separação é simples e indivisivel.

Pois que, ou totalmente se juntão ou separão as ideias, nem se imaginou nunca divisão a semelhante respeito, e ou se juntão ou separão de todo, da mesma fórma que é total ou nulla a conveniencia entre as cousas e objecto.

Scholio—1.º O juizo intellectual não se compõe de ideias. Por quanto, o juizo não se compõe daquillo que é simplesmente o seu objecto.

Ora as ideias são o material ou objecto de juizo ácerca de que, nunca porém material de que, ou material componente.

Como porém o juizo se constitua por assentimento ou dissentimento; as ideias não entrão na constituição do juizo; e são por tanto material extrinseco, e não intrinseco do juizo. Supposto que sem ideias não possa haver juizo, a razão vem a ser, que as ideias são requisitos do juizo, mas sem o constituirem.

Corolario.—O juizo por tanto divide-se: 1.º em affirmativo, e negativo, como já se acha demonstrado: 2.º divide-se tambem em verdadeiro e falso. Se a conveniencia das ideias que se percebe existirem no juizo, realmente nelle existe, o juizo que então se formar é verdadeiro. Se porém não puder estabelecer-se a conveniencia das ideias a respeito do objecto, nesse caso o juizo que se formar sobre essas ideias é falso.

LIÇÃO XVII.

Da Enunciação ou Proposição.

123. Proposição é todo discurso da alma, pelo qual significamos aos outros o juizo que temos concebido no espirito, chama-se tambem juizo *in verbis* ou verbal: —*Propositio est omnis ea oratio, qua judicium mente conceptum aliis significamus, vocatur etiam judicium in verbis seu verbale.*

Argumentação é toda oração em que significamos aos outros o raciocinio concebido no espirito —*argumentatio est omnis oratio qua ratiocinium mente conceptum aliis significamus.*

124. Toda a enunciação exige dous termos, dos quaes um exprime a ideia do sujeito, o outro a do predicado, e dahi dirivão os seus nomes: accresce a ligação que denota o assentimento prestado á conveniencia vista.

125. Toda a enunciação, emquanto pertence a logica, comprehende-se só em tres partes, a saber: o sujeito, o predicado e a ligação.

Tudo o mais que na mesma apparecer se refere ao sujeito ou ao predicado como seu affecto, e só mostra que aquella ideia é complexa: como se se dicesse: a alma humana por sua natureza immortal, é desejosa dos bens eternos, que são os meios que podem saciar o seu dezejo.

Neste exemplo: a alma humana é o sujeito, sua natureza immortal é o affecto: desejoso é o predicado, cujo affecto constituem todas as cousas que se seguem.

As proposições assim consideradas chamão-se complexas, e podem ser divididas em principaes e incidentes: como se se dicesse: Alexandre Magno, que imperava no pequeno reino da Macedonia, conquistou toda a Asia. Alexandre Magno conquistou toda a Asia, eis a proposição principal,— que governava no pequeno reino de Macedonia, eis a proposição incidente ou o affecto do sujeito,— Alexandre Magno.

126. A proposição incidente porém é restrictiva ou expli-

cativa. Chama-se explicativa, quando a proposição incidente não influe na verdade ou falsidade da proposição principal; como no exemplo dado.

A restrictiva porém procede de differente modo; porquanto a verdade ou falsidade da proposição principal é restringida e circumscripta pela proposicão incidente: como se dicessemos. O h m m, que teme a Deos, aborrece o mal.— A verdade da proposição principal depende do incidente.

127. A l gação (copula) só póde ser regida pelo verbo substantivo, e assim mesmo no tempo presente, pois que deve indicar o assentimento que a alma actualmente presta á conveniencia de duas ideias que lhe é presente. Dahi a seguinte proposição: este marmore foi redondo—faz o seguinte sentido.— Este marmore é aquelle que foi redondo, no qual o verbo— é—governa, a ligação—com aquelle—predicado—que foi redondo—affecto do predicado.

Não é porém necessario que a ligação esteja sempre expressa, mesmo algumas vezes é omissa e subentende-se: como se se dicesse: a alma cogita. Esta proposição deve resolver-se na seguinte: a alma humana está cogitando.

O mesmo tambem se deve notar a respeito do sujeito predicado: como quando digo: cogito, isto é, estou cogitando.

LIÇÃO XVIII.

Das diversas especies de proposições.

128. A proposição considerada especificamente, ou é simples ou composta.

Simples é aquella que tem um unico sujeito e predicado: como: a alma humana é substancia espiritual.

Composta é aquella que contém muitos sujeitos ou muitos predicados, como, a alma humana é espiritual e immortal.— Cicero, Pompeu e Cezár forão consules.

129. A proposição simples ou enuncia ao mesmo tempo o modo

porque o predicado convém ou desconvém ao sujeito ou não. No primeiro caso a proposição se chama modalmente simples, no segundo puramente simples.

Scholic 1.°—As affecções das proposições ou os modos porque o predicado póde convir ou desconvir ao sujeito são estes quatro: Necessidade, contingencia, possivel, e impossivel.

Serão por tanto proposições modaes, estas ou outras semelhantes.—O circulo é necessariamemte redondo. O mundo é contingente.—e possivel que exista outro mundo—impossivel é como ser o circulo quadrado.

2.° Proposições puras serão as seguintes: o circulo é redondo— o mundo existe, é impossivel que haja um circulo quadrado.

130. A proposição composta, pelo que diz repeito ao nosso uso é de quatro modos a saber: condicional, causal, copulativa e disjunctiva.

131. Condicional ou tambem hypothetica, chama-se aquella proposição que affirma ou nega o predicado a respeito do sujeito, debaixo de alguma condição expressa pela particula—*se*: como quando digo: se Pedro se applicar cuidadosamente ás letras tornar-se-ha erudito, ou: se a alma humana é um ente simples ella será incorruptivel.

Scholio 1.°—Na proposição condicional ha duas partes ligadas pela particula—*se*, das quaes a primeira é a condição ou hypothese ou antecedente: a outra chama-se condicionada ou consequente.

2.° A mesma condição contém em si a razão porque na condicionada o predicado convêm ou não ao sujeito. Exemplo: a razão porque a incorruptibilidade convém á alma humana é porque esta é um ente simples.

A verdade por tanto da proposição condicional não depende da verdade das partes, mas sim da sua conveniente combinação. Porquanto nestas proposições não se trata da verdade do antecedente ou consequente, mas só da connexão. A verdade da proposição condicional ou hypothetica é dependente da verdade de sua condição: assim affirmada a proposição é consequente que se affirme a proposição.

3.° Proposição simples, considerada como contraposta á condicional, isto é, em quanto affirma ou nega absolutamente, e sem condição accres·ida, alguma cousa, chama-se absoluta e cathegorica: tal seria a seguinte: a alma humana é incorruptivel. Por tanto a mesma proposicão simples, póde debaixo de um aspecto ser absoluta e d'outro pura (129).

132. Chama-se causal aquella proposição, em que a razão porque o predicado convém ou repugna se explica pela particula — porque: como: a alma humana é incorruptivel, porque não consta de partes distinctas — Pedro é erudito, porque se applica constantemente ás letras.

Scholio.—A proposição causal contém duas partes, das quaes uma expressa a causa da outra: assim no exemplo dado:— porque não consta de partes distinctas — é a causa ou razão porque a alma é incorruptivel.

133. Copulativa ou conjuncta é aquella em que se resumem muitos sujeitos ou predicados pelas particulas copulativas — e, — nem; como: o entendimento e a vontade são attributos da alma humana — nem o entendimento nem a vontade são attributos da alma dos animaes.

Scholio.—Para que uma proposição conjuncta seja verdadeira, todas as mesmas partes o devem tambem ser: se uma for falsa tambem o todo será falso. Por quanto affirmativa e negativa, que envolve todas as partes é uma e indivisivel: se uma por tanto dellas for falsa, toda affirmativa ou negativa será falsa.

134. Disjunctiva ou disjuncta se chama aquella proposição em que varios sujeitos ou predicados se ligão por meio de particulas que significão alternativa como: a alma humana ou é substancia espiritual ou material.

Scholio 1.°—A disjuncção é completa quando todos os membros dividendos, de tal maneira se enumerão, que além dos que forem referidos não haja outros possiveis: a alma humana ou morre com o corpo, ou sobrevive á morte deste. No caso contrario, é incompleta como naquelle dicto de Cicero: a alma humana ou morre com o corpo, ou depois da morte deste tem a beatitude; porque tambem póde ser eternamente infeliz.

2.° Em uma proposição disjunctiva todas as partes devem ser contradictorias, porque só uma póde ser verdadeira, como no exemplo acima citado.

LIÇÃO XIX.

Das diversas propriedades das proposições.

135. As propriedades das enunciações ou proposições que aqui se tem de examinar, são a qualidade, a quantidade, a opposição e conversão, de que por sua ordem trataremos.

QUALIDADE.

136. Qualidade d'uma proposição é a sua affirmação ou negação; é pois toda a proposição da mesma fórma que o juizo affirmativa ou negativa segundo contiver um juizo affirmativo ou negativo; como: a alma é espirito— a alma não é corpo.

137. No juizo negativo affirma-se a repugnancia entre o predicado e o sujeito, ou, o que vem a ser o mesmo, nega-se a conveniencia, entre o predicado e o sujeito, como se mostra da natureza do juizo (121), como porém a ligação denote o assentimento prestado á conveniencia (124—127) não póde o assentimento dado á repugnancia das ideias ser indicado por outro modo, senão negando a ligação: isto é— para que a proposição expresse um juizo negativo, ou seja na verdade, negativo, requer-se, que a particula negativa, clara ou expressa ou implicitamente se refira á ligação: como a alma não é corpo — nenhum homemé sem defeitos.

138. Em toda a proposição affirmativa, se toma o predicado não segundo toda a sua extensão, mas segundo alguma parte delle, e portanto em toda a proposição affirmativa, o predicado denota ideia particular.

A razão vem a ser, porque n'este caso para que a affirmativa seja verdadeira, não se exige que todas e cada uma das cousas que pertencem á extensão do predicado convenhão ao sujeito; mas

basta inteiramente que algumas das cousas contidas na extensão do predicado se liguem ao sujeito: assim, se eu disser: a alma humana é espirito ou a temperança é virtude; o sentido é: que a alma é algum espirito ou que a temperança é alguma virtude.

Pelo contrario, em toda a proposição negativa, o predicado toma-se em toda a sua extensão, e portanto denota uma ideia universal.

Porque então para ser verdadeira a negativa do predicado respectivamente ao sujeito, é necessario que não haja entre elles nexo algum, isto porém somente póde acontecer, quando nenhuma das cousas que se contém sob a extensão do predicado convém ao sujeito: ass im, quando digo: que o ocio não é virtude, o sentido é que o ocio não é nenhuma daquellas cousas que se comprehendem no predicado — virtude — e portanto, não póde ser nem temperança, nem piedade, nem fortaleza, nem nenhuma outra virtude.

Corolario. — A quantidade portanto de qualquer predicado depende da qualidade da proposição e segue a seguinte regra sem excepção: em toda a affirmativa o predicado toma-se particularmente, e em toda a negativa é tomado universalmente.

QUALIDADE.

139. Qualidade de uma proposição é a extensão da mesma e depende constantemente da extensão do sujeito, Como esta porém possa ser universal, ou particular ou singular, tambem toda a proposição, em razão da sua quantidade se distribue nesta triplice divisão. Alguns accrescentão ainda proposições indefinidas.

140. Proposição universal é aquella em que o sujeito, que de si denota ideia universal, é tomado em toda a sua extensão, de maneira que o predicado convenha a cada um dos individuos contidos debaixo daquelle sujeito, ainda que esses individuos sejão considerados em separados; que vem a ser o que significão as palavras — todo — nenhum — ninguem — applicados ao sujeito, e as quaes por isso se chamão: signaes de universalidade: como — toda a virtude é desejavel, nenhum vicio é honesto.

Scholio 1.° As proposições desta natureza chamão-se completamente universaes, para se distinguirem daquellas em que o predicado não convém a cada um dos individuos, mas somente a cada uma das especies contidas no sujeito, as quaes portanto são incompletamente universaes como se se disser: todos os animaes estiverão na arca de Noé: — ou Pedro servio todos os cargos do estado.

Scholio 2.° Ha outra especie de universalidade na proposição, isto é moral, ou segundo a applicação do sentido, quando se annuncia a proposição, na verdade abrangendo a universalidade, mas que segundo a intelligencia dada, se applica a determinado sujeito o predicado: debaixo d'este ponto de vista as primeiras (140) podem-se dizer *metaphysicamente universaes*, pois que a sua universalidade é em todo o rigor metaphysico. Assim quando dizemos todo o homem é amigo de seu commodo não querem os entender que todo e qualquer homem é amigo de seu commodo, mas sim tratamos d'aquelles de que se póde affirmar isto com certeza.

141. Proposição particular é aquella em que o sujeito que de si exprime uma ideia universal é tomado só segundo uma parte da sua existencia, de sorte que o predicado não convenha a todos, mas só a alguns individuos tomado em separado, que é o indicado pelas palavras addicionadas — alguem, um certo, que por isso se chamão notas ou signaes particulares: como: alguns homens são eruditos — certos philosophos abusão das suas doutrinas para estabelecer erros.

142. Proposição singular é aquella que no lugar do sujeito tem um termo singular: como: Platão foi discipulo de Socrates: ou; este edificio é edificado segundo todas as leis d'architectura.

143. Proposição indefinida é aquella em que se não encontra nota especial das proposições de quantidade, como: todo, nenhum, algum: como: a virtude é desejavel. — os homens são eruditos.

Proposições indefinidas reduzem-se a definidas, e tambem a universaes, se o predicado fôr nota constante do sujeito; pois que uma tal nota convém a cada um dos individuos contidos no sujeito. Assim, esta proposição: a virtude é desejavel, equi-

para-se á universal: toda a virtude é desejavel. Referem-se porém as particulares, se o predicado fôr nota de um sujeito mudavel; porque a nota de mudavel nunca se acha em todos os individuos assim, esta proposição: os homens são eruditos, equipara-se á particular: alguns homens são eruditos.

Contraposição, Opposição.

144. Contraposição da proposição é a divergencia ou diversidade de duas proposições, das quaes são os mesmos o sujeito e predicado, e que são comparados entre si relativamente á quantidade, qualidade conjunctamente; provindo dahi tres especies de opposição,

145. Proposição, em que só a quantidade é diversa chamão-se: subalternas. Por quanto são ambas affirmativas ou negativas, uma porém geral, que tambem em sentido proprio se chama subalternante, e a outra particular, o que chamão subalternada: como: toda a definição deve convir, a todo o definido: uma certa definição deve convir a todo o definido — nenhum vicio é honesto: algum vicio não é honesto.

146. Proposições em que só a qualidade é diversa, e que por tanto são uma affirmativa e outra negativa, ou são ambas universaes e então se chamão contrarias: como: todo o vicio se deve evitar: nenhum vicio se deve evitar: ou são particulares, e então se chamão sub-contrarias: como: algum vicio se deve evitar: nenhum vicio se deve evitar. As proposições contrarias são oppostas em razão da qualidade porque são universaes.

As proposições sub-contrarias soffrem opposições de quantidade porque são ambas ou affirmativas ou negativas, porém uma universal outra particular.

147. Proposições finalmente das quaes a quantidade e qualidade são diversas, e de que, por tanto, uma é universal, e outra prticular, uma affirmativa, e outra negativa, chamão-se contradictorias: como: nenhum vicio é honesto; algum vicio é honesto.

Inversão, Conversão.

148. Chama-se inversão da proposição, a troca do predicado pelo sujeito, conservada a mesma qualidade. Esta troca faz-se de dous modos: simples ou accidentalmente. Se permanecer a mesma quantidade em ambas as proposições, a inversão diz-se simples: como: nenhum homem é leão: logo: nenhum leão é homem.

Mudando-se a quantidade, chama-se: per accidens ou accidental: como: todo o homem é mortal: logo: algum mortal é homem.

Corolario.—Daqui se infere: 1.° que em toda a inversão simples se conserva ao mesmo tempo a qualidade e quantidade das proposições: 2.° que na conversão accidental só se muda a quantidade das proposições: como nos exemplos dados.

Scholio.— Conforme a doutrina dos logicos, a proposição universal que nega e a particular que affirma, não convertem-se simplesmente, mas a universal que affirma, e a particular que nega, invertem-se accidentalmente.

LIÇÃO XX.

Das enunciações usadas no methodo scientifico.

149. A proposição que só indica o nexo entre o sujeito e o predicado, chama-se theoretica: como: a alma humana é immortal.

150. A proposição que affirma ou suppõe, que alguma cousa se póde ou deve fazer, chama-se pratica: como: para obter a immortalidade beatifica, é precizo um grande apparato de virtudes.

151. Qualquer das duas, ou é de si mesmo e só pelos termos entendidos, de tal maneira manifesta, que absolutamente não precize ser demonstrado o não. No primeiro caso chama-se indemonstravel: no segundo demonstravel.

152. A proposição theoretica indemonstravel chama-se—axioma: como: o que cogita existe: não póde o mesmo ser e não ser ao mesmo tempo.

153. Proposição pratica demonstravel chama-se—postulado: como: cultiva a alma: não combatas com a necessidade.

Scholio.— Todas as definições que se fundão em uma unica definição, considerão os philosophos, como axiomas: como se disser: quem sabe logica sabe uma sciencia, que dirige as operações do entendimento.

154. A proposição theoretica demonstravel; chama-se: Theorema, e consta da proposição e demonstração. Tendo-se-lhe juntado a sua demonstração, será theorema completo: exemplo: proposição: toda a enunciação consta de dous termos e da ligação.

Demonstração: toda a enunciação indica um juizo concebido na alma, no qual duas ideias de si se affirmão ou negão; mas isto acontece unindo-se os dous termos pela ligação: logo toda a enunciação consta de dous termos e da ligação. Eis ahi o theorema completo.

155. A proposição pratica demonstravel chama-se: problema e compõe-se de tres partes: a primeira pede que alguma cousa se faça, a segunda determina o modo porque deve ser feita, a terceira demonstra que por esse modo se obtem a cousa pedida.

Sirva de exemplo:— Para dar uma bôa definição de qualquer cousa:— esta é a primeira parte que se chama *proposição*:— enumere-se tantas quantas forem as distinctivas necessarias e sufficientes para distinguil-a de todos os outros.— Esta é a parte segunda e chama-se *resolução*— Dá-se pois bôa definição quando se enuncia a ideia distincta e completa, isto é, quando se enumerão tantos quantos são os distinctivos necessarios e sufficientes para distinguir uma cousa das outras, e portanto dar-se-ha bôa definição de uma cousa se se enumerarem tantas quantas forem as distinctivas necessarias para distinguir uma cousa das outras. Esta é a terceira parte—que vem a ser a *demonstração*. Eis o poblema completo.

156. Lemma ou porisma (1) chama-se a proposição que como por emprestimo se recebe de outra sciencia ou parte de sciencia, para com o seu auxilio se demonstrar a proposição que occorre: assim, para se demonstrar no direito natural, que todo o homem, foi creado para a manifestação das perfeições de Deos, recorre-se á metaphysica, onde se demonstra: que o fim prefixo á todo o mundo é a gloria externa de Deos.

157. Corolario ou consectario é aquella proposição, que de tal maneira dimana de qualquer definição ou proposição já demonstrada, que não precisa de mais nenhuma demonstração. Assim desta proposição demonstrada: a piedade, é util a tudo; segue-se que a piedade muito concorre tambem para se fazer progresso nas letras.

158. Scholio é uma breve annotação e explicação de alguma doutrina—tambem se chama postilla.

Póde juntar-se o sholio a qualquer proposição segundo convier, ou para dissipar alguma obscuridade, ou para esclarecer alguma duvida. Póde indicar o sentido da doutrina corrente, as opiniões respectivas antigas ou modernas, as objecções e suas respostas. Finalmente tudo quanto parecer util ou conveniente e adequado ao objecto de que se trata.

LIÇÃO XXI.

Do Raciocinio.

159. Raciocinio é a percepção da conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, tida por modo illativo.

Primeiro.—E' percepção, isto é: acto da alma pronunciando sobre a conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, porque a alma, raciocinando; compara duas ou mais ideias ou juizos; delles deduz um terceiro: fazer isto, é agir: logo é acto da alma, &c.

Segundo.—Tido por modo illativo, isto é, inferindo uma

(1) Porisma (do grego) quer dizer modo de adquirir.

ideia d'outras ideias ou um juizo d'outros juizos. Porque nisso consiste toda a natureza do raciocinio: que a alma de muitos juizos infira um outro.

Nenhum ou quasi nenhum raciocinio produz a alma, sem que compare dous juizos entre si para produzir um terceiro: como neste raciocinio: Deos é sumamente perfeito: logo Deos é justo.

Ainda que pareça propor-se á conclusão um unico juizo: comtudo são propostos dous; a saber: um ente sumamente perfeito é justo, mas Deos é sumamente perfeito: Logo, &c.

Scholio.—A simplicidade do raciocinio demonstra-se pelos mesmos principios que a do juizo: porque o entendimento é a potencia de perceber, julgar e raciocinar.

160. Raciocinio por tanto, ou raciocinação é o assentimento que a alma presta á conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, por causa da conveniencia conhecida das mesmas com uma terceira ideia.

Assim, para que se saiba se a ideia de incorruptibilidade convêm á ideia da alma humana, toma-se uma terceira ideia de um ente simples, e com esta, successivamente compara-se as duas primeiras, e depois descobre-se: primeiro: que ha uma mui grande conveniencia entre a ideia de um ente simples e a ideia de incorruptibilidade, depois tambem, que ha a mesma conveniencia entre as ideias de ente simples e de alma humana. Vista portanto a conveniencia de ambas estas ideias com a terceira, affirmo que tambem se dá a mesma entre ellas e julgo: que a alma humana é incorruptivel.

Scholio.— Daqui se fica entendendo, qual seja a natureza e o uso das ideias intermedias de que tão frequentemente se falla na dialectica.

161. Ideia intermedia ou media é um certo termo, com auxilio do qual se conhece a conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, que em si mesmas e por si mesmas, se não podem conhecer como distinctas ou como identicas. Aquella terceira ideia que se toma chama-se media, ou porque deve ser collocada no lugar medio, se quizermos seguir a ordem natural na cogitação, ou porque é mediante ella, que chegamos á noticia

da conveniencia ou desconveniencia das outras duas ideias. Em todo o raciocinio, procedemos do conhecido para o desconhecido; do juizo intuitivo, para o juizo discursivo; pelo juizo intuitivo deprehendemos a conveniencia ou desconveniencia de dous termos entre si comparados; pelo juizo discursivo vemos a conveniencia ou desconveniencia da ideia media ou intermedia com um e outro termo que se lhe compara, como á pouco foi observado e explicado.

Scholio. — Mais perfeita seria a intelligencia, que não precizasse de ideias intermedias, e percebesse tudo por conhecimento intuitivo, como a intelligencia Divina. Mas uma intelligencia finita qual é a alma humana aperfeiçoa-se com o auxilio das ideias intermedias; porque é por meio dellas que se eleva á innumeraveis conhecimentos sublimes, que serião inaccessiveis de outra fórma, á sua faculdade meramente intuitiva. As ideias intermedias são para a intelligencia humana, o que são para a actividade humana varias machinas inventadas pela mechanica: por umas e outras se estende e auxilia o poder natural.

162. Quando colligimos que duas ideias convêm ou disconvêm pela comparação que fazemos dellas com uma terceira, raciocinamos (159 e 160); portanto: qualquer raciocinio são tres ideias. E porque, na verdade, esta comparação de uma ideia com outra, não se faz sem juizo, concorrem sempre tres juizos: dous pelos quaes, aquellas ideias separadamente se comparão com a terceira, tomadas juntas, fazem: o antecedente do raciocinio. O terceiro, pelo qual essas ideias se conferem entre si, chama-se: consequente, e é nelle propriamente que consiste o acto do raciocinio (160).

163. Por isso que no raciocinio descobrimos a conveniencia ou desconveniencia de duas ideias, porque ellas convêm ou não com uma terceira, é evidente que se deve dar connexão entre o antecedente e consequente (159 e 160), e que este provenha daquelle. Esta connexão chama-se vulgarmente consequencia, e é um requisito tão necessario que sem elle falha, e é inteiramente nullo qualquer raciocinio.

164. O raciocinio, sob o respeito de comprehender em si estes tres juizos (162), e a consequencia (163); costuma ser considerado pelos Philosophos como um certo composto, do qual uma parte, que chamão materia é formada por estes tres juizos, a outra, e que se deo o nome de fórma, é comprehendida na consequencia.

165. Se o consequente for verdadeiro, por causa do antecedente, isto é, se a razão, porque o consequente é verdadeiro se contiver no antecedente, não póde haver duvida alguma de que se dá nexo entre o antecedente e o consequente. Manifesta-se portanto em que consiste a consequencia. E dahi se acha estabelecido a maneira de lei: que todas as vezes que se obtem no raciocinio a consequencia, por tanto a fórma, tambem o consequente é verdadeiro por causa do antecedente. E a um tal consequente é que chamão verdadeiro formalmente ou em razão e por força da fórma; o que só é legitimo, quando, por exemplo, raciocino deste modo: todo o ente simples é incorruptivel; mas a alma humana é um ente simples: logo a alma humana é incorruptivel; dá-se a consequencia e um consequente legitimo (bem deduzido), isto é, formalmente verdadeiro; porquanto, a alma humana é incorruptivel, porque todo o ente simples, como tambem a alma é, deixa de ser sujeito á corrupção.

Daqui se vê tambem que pelo contrario, ainda que o consequente seja verdadeiro, se o não for por causa do antecedente, o raciocinio não estará em fórma, e portanto será vicioso. Diz-se neste caso que o consequente é verdadeiro materialmente, ou em razão da materia, o que se entende, em quanto considerado exactamente em si este raciocinio é falso: a alma humana é materia, mas toda a materia é substancia: logo a alma humana é substancia. — Porquanto, ainda que seja verdadeiro que a alma humana é substancia, com tudo não se conclue isso do antecedente, isto é: que a razão porque a alma humana é substancia, não vem da asserção do antecedente, e sim de outras causas; e por tanto é o antecedente neste caso só material, mas naõ formalmente verdadeiro.

166. Consequente formalmente verdadeiro, e materialmente falso, é aquelle que, supposto considerado em si mesmo seja falso, com tudo liga com o antecedente: como: todo o vicio deve ser evitado, mas a temperança é vicio, logo, a temperança deve ser evitada.

Finalmente, é o consequente falso, tanto material, como formalmente, quando, nem se liga, com o antecedente, nem considerado exactamente em si é verdadeiro: como: algum homem é erudito, mas Pedro é homem: logo Pedro é erudito, se naõ tiver erudição.

167. A verdade material do consequente legitimo associa-se por um nexo indissoluvel com a verdade material do antecedente, de maneira que em caso nenhum se póde simplesmente dar uma sem a outra; o que é manifesto, porque como a razão de ser o consequente legitimo verdadeiro se contém no antecedente, e por isso, tudo aquillo que no consequente clara e explicitamente se disser já no antecedente implicita e occultamente se tem affirmado, se o raciocinio naõ for vicioso; vindo-a reter-se e incluir-se de algum modo o consequente no antecedente: assim, quando digo: que todo o ente simples é incorruptivel, e que a alma é um ente simples, já implicitamente digo, que a alma é incorruptivel; o que depois annuncio claramente no consequente. Pois que, quando se affirma implicitamente que alguma cousa é verdadeira ou falsa, ella o deve tambem ser quanto explicitamente se enuncia: dahi se seguem as seguintes canones (regras), cujo uso é frequentissimo na inquirição ou communicação da verdade.

1.° De um antecedente verdadeiro não póde legitimamente seguir-se um consequente falso.

2.° Se o consequente legitimo for falso, é necessario que tambem o antecedente o seja.

3.° De um antecedente falso não póde por boa deducção seguir-se um consequente verdadeiro.

4.° Se o consequente legitimo for verdadeiro, tambem é necessario que o antecedente o seja.

5.° Tudo o que for compativel e incompativel com a ver-

dade do antecedente, tambem o será com a do consequente e vice-versa.

168. Quando comparamos duas ideias com uma terceira: podem nos acontecer de tres cousas uma, nem mais, nem menos: ou ambas as ideias, concordão com a primeira, ou uma só, ou nenhuma: no primeiro caso deve concluir-se que ellas tambem entre si concordão, no segundo, que não concordão, no terceiro, nada se póde concluir. Estas regras porém fundão-se em proposições bastante claras, que com segurança podem considerar-se axiomas (151), e são as seguintes:

1.° Se duas cousas concordão com uma terceira, tambem entre si, concordão.

2.° Se das duas uma concorda com a terceira, e a outra não, tambem entre si não concordão.

3.° Se das duas, nenhuma concorda com a terceira, não podem concordar ou deixar de concordar entre si.

Corolario 1.°—Quando concluimos, propriamente raciocinamos (162), por tanto só nos dous primeiros casos o raciocinio é possivel, no terceiro nunca, mas então convêm procurar uma outra ideia intermedia.

No primeiro caso, as ideias comparadas com a media convém entre si, e esta conveniencia deve ser affirmada na conclusão: no segundo não convém, e por tanto deve negar-se a conveniencia na conclusão. No primeiro caso a conclusão é affirmativa, no segundo negativa.

Corollario 2.° — A qualidade do raciocinio deve-se tirar da qualidade da conclusão (136), visto que n'esta existe o principal acto do raciocinio (162): portanto no primeiro caso o raciocinio é affirmativo no 2.° negativo.

LIÇÃO XXII.

Das varias especies de demonstrações.

169. Pelo nome de demonstração se entende ou o raciocinio, ou uma serie de raciocinios: com os quaes invensivelmente se estabelece alguma proposição, alguma verdade. A demonstração póde ser directa ou indirecta.

170. Demonstração directa é aquella, na qual se estabelece alguma verdade de especulação ou de facto, mostrando e demonstrando por uma certa serie de consequencias, concludentemente deduzidas, e convenientemente ligadas, que essa verdade está indefectivelmente connexa com tal principio certo e indubitavel do qual se suppõe ou rezulta a mesma cousa que se queria estabelecer e demonstrar.

A demonstração directa póde ser ou à priori ou à posteriori.

171. Demonstração à priori é aquella, em que se désce de uma cousa conhecida para um effeito incognito, que della deve necessariamente emanar: ou na qual a existencia e natureza deprever e determinar o effeito se prova e estabelece, por meio de uma ligação, que existe entre este effeito e a cousa que o deve produzir; cousa cuja acção se suppõe já ser indubitavelmente conhecida, como real e como necessaria.

172. Demonstração à posteriori: é aquella em que se sobe de um effeito conhecido para a cousa incognita do mesmo, ou aquella em que se demonstra a existencia e natureza de uma cousa primeiramente desconhecida, por meio de uma ligação necessaria que tem taes e taes effeitos necessarios com tal cousa, de que se deprehende serem providas ou emanarem.

173. Dá-se o nome de demonstração indirecta a toda a demonstração em que se estabelece alguma verdade de especulação ou de facto, mostrando ou demonstrando o absurdo, e contradições que do seu opposto ou falsidade evidentemente resultarião ou deverião emanar.

174. Todos os principios dos nossos raciocinios poderão reduzir-se a duas classes: uns de evidencia, outros de fé: os primeiros dirivão dos sentidos e do entendimento.

Da mesma fórma, os principios evidentes, uns são da evidencia do senso intimo, outros da evidencia fisica ou da experiencia, outros da mathematica ou da pura intelligencia.

Pelo que, vem os principios da evidencia a ser derivados de tres fontes.

Os sentidos externos, a consciencia, e a intelligencia.

Os principios da fé pertencem a duas classes; porque ou são de fé divina ou de fé humana. Porque em muitas cousas a que nem os nossos sentidos, nem a experiencia intima nem o entendimento podem chegar, podem os principios dos nossos raciocinios se extrahir da autoridade divina ou da autoridade humana.

As consequencias, se com exactidão se deduzirem dos principios, tem tanta força como os mesmos principios. Por conseguinte, se os principios forem de fé, as consequencias tambem serão de fé: se porem os principios forem evidentes, tambem as conclusões serão evidentes. Portanto as consequencias não podem ter maior força que os principios. E porisso nem de principios falsos se póde concluir a verdade, nem o certo do duvidoso, nem dos provaveis o mais provavel.

175. Os principios das demonstrações devem ser:

1.° Verdadeiros: por quanto, se forem falsos, não produzirião sciencias, mas erro: os verosimeis produzirião opinião.

2.° Devem ser primeiros e sem intermedio, porque nada existe anterior a elles, pelo que se possão ensinar ou demonstrar. Isto acontece, quando a ligação do sujeito e predicado, por si mesma se faz manifesta, e de tal maneira um convém ao outro, que não haja intermedio algum pelo qual se entende serem relacionadas.

3.° Devem ser anteriores á cousa que se quer demonstrar, queremos dizer, por anterioridade de conhecimento e certeza, e não prioridade de natureza ou existencia, como asseverava Genuense a pag. 118, § 13, e o fim

4.° Devem ser mais conhecidos: porquanto, como por elles se deva manifestar a conclusão, devem ser mais manifestos que ella.

5.° Devem ser causas de conclusão, isto é, que nelles se deve conter a conclusão.

LIÇÃO XXIII.

Do Argumento e suas especies.

Do Syllogismo simples.

176. Argumento é toda a oração pela qual significamos um raciocinio concebido na intelligencia.—*Argumentatio est omnis ea oratio, qua ratiocinium mente conceptum alii ssignificamus.*

Corolario.—Ao argumento, por tanto, devem ser applicadas todas aquellas cousas que forão ditas a respeito do raciocinio: que é affirmativo ou negativo, que consta de antecedente, e consequente e consequencia, como fórma, e que o consequente se contém no antecedente.

177. O argumento é um certo genero e nelle se contém diversas especies, como sejão: syllogismo, enthymema, epicherema dilemma, sorites, e inducção. D'entre estes costuma se dar o primeiro lugar ao syllogismo, e por isso tratemos delle em primeiro lugar e depois fallaremos dos outros.

178. Syllogismo é um argumento que enuncia tres juizos em tres proposições: como:

Todo o ente simples é incorruptivel;
Mas a alma humana é um ente simples;
Logo a alma humana é incorruptivel.
O fogo é materia;
Mas nenhuma materia é espirito;
Logo o fogo não é espirito.

O syllogismo chama-se simples, quando todas as suas proposições são simples. Composto, quando uma proposição delle é composta. Agora fallaremos só do simples.

179. As partes do syllogismo simples são termos e proposições, além da consequencia ou fórma, sobre a qual (163 e 165) já sufficiente fallamos.

Os termos exprimem as ideias occorrentes (160) no raciocinio, e por tanto não podem ser mais de tres, dous que indicão as ideias a comparar com a media, e estes são os extremos, e

uma que significa essa ideia media, com a qual se devem as outras comparar, e este se chama medio.

Dos extremos um é maior, a saber, aquelle que na ultima proposição serve de predicado, o outro menor, que é o sujeito da mesma proposição.

180. As proposições que constituem a outra parte do syllogismo tambem não podem ser senão tres (178), e tem varias denominações. Aquella em que o termo maior se associa com o medio, chama-se maior ou simplesmente proposição: aquella em que o termo menor se associa com o medio, chama-se menor ou *assumptio* e uma e outra conjunctamente tem o nome de premissas: aquella finalmente em que se colligão os dous termos extremos, costuma-se chamar consequente, conclusão ou complexo.

181. Como de tres termos somente devão (179) sahir tambem só tres proposições, facilmente se conclue que qualquer termo deve ser posto duas vezes para que assim se obtenhão tres sujeitos, e tres predicados necessarios para construir outras tantas proposições. Isto porém conseguimos, quando juntamos em separado cada um dos termos extremos com o medio, e depois aquelles dous extremos entre si: como se forem tres termos: 1.° a alma humana — 2.° incorruptivel— 3.° ente simples — dos quaes os dous primeiros são os extremos, e o terceiro é o medio, e procedemos do seguinte modo; junte-se primeiro um extremo com o medio, dizendo: todo o ente simples é incorruptivel.— Depois o segundo com o medio;

A alma humana é um ente simples:

—Finalmente, aquelles dous extremos entre si: —a alma humana é incorruptivel.

Daqui se deduz uma regra universal, por cujo meio o alumno promptissimamente distingue os termos em qualquer syllogismo.

Deve-se attender em primeiro lugar para a terceira proposição ou conclusão; os dous termos que nella occorrerem são os extremos, de tal maneira, que o que envolver o predicado é o maior,— menor o que se refere ao sujeito o—medio será o que se encontrar em uma e outra premissa.

Finalmente tambem não convém que o alumno ignore isto que ainda que a proposição maior em sentido stricto seja aquella que em si contém o termo maior, ou o predicado da conclusão; já hoje se acha adoptado o costume, que, sem attenção ao termo maior, chamemos maior a primeira proposição do syllogismo, ainda que ella algumas vezes seja menor. E isto, porque geralmente por um costume usual, chamamos maior, o que está em primeiro lugar.

182. O syllogismo cuja conclusão é affirmativo tambem é affirmativo, e por isso o syllogismo é affirmativo e, negativo aquelle cuja conclusão for negativa.

Leis do syllogismo simples.

1.° São tres somente os termos.—Patenteia-se isto do § 181 e da natureza propria do raciocinio (159 e 160), cuja explicação é o syllogismo, pois que, como no raciocinio só podem haver tres termos, tambem no syllogismo só podem haver tres termos, sendo cada ideia denotada por um termo.

Infringe esta regra.

Primeiro. Se claramente se produzirem quatro termos diversos: como se alguem dicesse:

Todo o homem é animal, mas todo o anjo é espirito: logo — todo o anjo é animal, e neste exemplo ha quatro termos diversos: homem, animal, anjo, e espirito.

Segundo. Se algum dos termos mudar de significação, porque neste caso equivale a dous, sendo o mesmo; ou que duas ideias diversas se expliquem por um termo, ou sejão significadas por dous: como: todo o extenso é corpo, mas o espaço é extenso, logo o espaço é corpo: a palavra espaço muda aqui de sentido, porque na maior significa o espaço em concreto, na menor em abstracto.

2.° Que o termo medio, nem em todo, nem em parte abranja a conclusão. Porque como na conclusão devem reunir-se entre si os termos extremos (180), não haverá lugar ao termo medio, pois que na verdade nenhuma proposição além da ligação, admitte se não dous termos, a saber sujeito, e predicado (124 e

125). Pelo contrario peccaria este syllogismo: toda a virtude é honesta, mas a piedade é virtude: logo alguma virtude é honesta. A virtude que é o termo medio mostra-se na conclusão.

3.° O termo medio, ao menos em uma das premissas deve ser tomado universalmente, e além disso, completamente. Porquanto, se assim não fosse, mudaria o sentido, e equivaleria a dous termos; o que é contra a lei 1.ª Pois que se o termo medio em uma e outra premissa fosse tomado particularmente, em ambas se limitaria aquelle sentido particular que precisamente exige o outro extremo com que nessa proposição se liga. Como portanto os dous extremos entre si sejão diversos, tambem é necessario que no termo medio seja sua significação diversa: assim, se se disser: todo o livro é algum composto, mas um composto é qualquer folha de livro: logo qualquer folha de livro é livro: aqui — composto — toma-se duas vezes particularmente.

Deve esta universalidade do termo medio ser completa (140, Scholio); donde se vê que a seguinte conclusão é igualmente absurda: todos os cargos da republica ornárão a Cicero, mas o consulado servido por Cesar é um cargo da republica: logo o consulado servido por Cesar ornou a Cicero.

4.° O termo extremo não deve ser tomado universalmente na conclusão, quando foi tomado particularmente nas premissas. A razão é porque o termo extremo, que nas premissas tivesse sido sómente particular, faria na conclusão um novo sentido, donde resultarião quatro termos, o que é contra a lei 1.ª.

Além de que se diria mais na conclusão que nas premissas o que nunca se póde fazer, pois que a consequencia deve conter-se nas premissas (167). Assim, seria vicioso este syllogismo: todo o homem é substancia: mas nenhuma ave é homem: logo, nenhuma ave é substancia. Aqui a palavra — substancia — toma-se particularmente na proposição maior, universalmente na conclusão.

5.° Não devem ser negativas ambas as premissas. Pois que então nenhuma ideia poderia convir com o medio, e se daria o terceiro caso do raciocinio (168) em que, segundo o axioma 3.° nada se póde concluir.

Assim será nulla a conclusão se alguem disser: nenhum corpo cogita; mas a alma não é corpo: logo, &c. Tambem se póde por outro modo demonstrar a verdade desta regra.

183. Toda a conclusão é negativa ou affirmativa, pois que se não dá nenhum meio termo entre uma e outra (168, Cor. 2.°).

1.° De que duas cousas não convém com a sua terceira não se segue que não convenhão entre si: exemplo: de que Pedro 2.° não seja Imperador da China, e de que o actual Imperador do Brasil não é Imperador da China, não se conclue que Pedro 2.° não seja actual Imperador do Brasil: logo, de duas proposições negativas não póde tirar-se uma conclusão negativa.

2.° De que duas cousas não convém com uma terceira, não se segue que ellas convenhão entre si: por exemplo: de que uma mosca não é um touro, não se póde concluir que uma mosca seja uma pomba, logo, de duas premissas negativas não se póde tirar uma conclusão affirmativa.

6.ª Se uma das premissas for negativa, a conclusão tambem deve ser negativa. Pois que, se uma das premissas for negativa, de duas ideias uma convém com a terceira e a outra não: verifica-se portanto o segundo caso de raciocinio (168), em que pelo axioma se aquellas ideias não convém entre si; deve a sua conveniencia ser negada na consequencia o que só póde fazer uma conclusão negativa: assim, quando se disser: nenhum corpo cogita, mas a alma humana cogita, a conclusão deve ser, logo a alma não é corpo.

Corolario—Desta e da precedente lei é facil de colligir que em um syllogismo bem ordenado nunca póde ser negativa só uma das proposições, nem tambem todas tres; mas que necessariamente, ou hão de ser todas affirmativas, ou duas negativas e uma affirmativa.

7.ª As duas premissas não podem ser ambas particulares.

As duas premissas ou são ambas affirmativas ou ambas negativas, ou uma affirmativa e a outra negativa.

Primeira.— Se ambas forem affirmativas, o meio termo nas mesmas não será tomado universalmente o que é contra a regra 3.ª: como: alguma ira é virtude;

Mas alguma virtude é mansidão:
Logo: alguma mansidão é ira.

Segunda.—Se ambas forem negativas, nada se conclue dellas, segundo a 5.ª regra: como: nenhum corpo cogita, mas a alma não é corpo.
Logo &c.

Terceira.— Se uma for affirmativa e outra negativa, a conclusão será negativa, e o attributo desta conclusão será tomado universalmente, ainda que tivesse sido tomado particularmente nas premissas, o que é contra a regra 4.ª pelo que será vicioso este syllogismo.

Algum homem é brasileiro:
Mas algum inglez não é brasileiro.
Logo algum inglez não é homem.

Pelo que, de duas premissas particulares, seja qual for a sua natureza, nunca se póde tirar conclusão alguma.

8.ª Se uma das premissas for particular, a conclusão deve ser particular.

Por quanto nesta hypothese, o termo maior e menor convirão ao termo medio, um em toda a sua extensão, o outro sómente em parte. Mas cousas que convém desta maneira não podem convir totalmente entre si, mas só em parte, que é o que se chama convir particularmente: logo, todas as vezes que uma das premissas for particular, tambem a conclusão deve ser particular; tambem se demonstra por uma razão mui simples esta verdade: o todo não póde resultar da parte: assim são viciosos os seguintes syllogismos:

Toda a virtude é honesta:
Mas alguma ira não é virtude:
Logo nenhuma ira é honesta,

Toda a virtude é honesta:
Mas alguma ira é virtude:
Logo toda a ira é honesta.

Corolario.— Desta e da precedente lei, ainda o alumno concluirá que nunca por fórma alguma em um syllogismo bem feito uma só ou todas as tres proposições podem ser particulares, mas que é necesario em geral que, ou todas tres sejão universaes, ou duas particulares, e uma universal.

LIÇÃO XXIV.

Do Syllogismo composto.

184. Syllogismo composto (178) nas suas divisões notaveis; é de tres fórmas: condicional, disjunctivo, e conjunctivo.

185. Syllogismo condicional ou hypothetico, é aquelle em que uma das premissas é proposição condicional (131) como: se o mundo é governado providencialmente: existe Deos; mas o mundo é governado providencialmente: logo existe Deos.

Scholio.— Este syllogismo governa-se por esta unica lei: affirmada a condição affirma-se tambem o objecto della; negado este, tambem fica negada a condição.— Porquanto, como na condição se contenha a razão porque o condicional é verdadeiro (131, C 2.º), em quanto subsistir a razão, tambem deve existir a verdade do condicional, e se pelo contrario, não se der a verdade do condicional, nem se póde dar a razão delle na condição. Assim: se a alma humana é um ente simples, ella é incorruptivel: mas a alma humana é ente simples; logo a alma humana é incorruptivel.

186. Syllogismo conjunctivo ou copulativo é aquelle em que uma das premissas é uma proposição copulativa (133), e será negativa, quando todos os seus membros de tal modo se oppõe, que não podem ao mesmo tempo ser verdadeiros; como quando digo: ninguem póde ao mesmo tempo servir a Deos e ao mundo; mas são muitos os que servem ao mundo: logo muitos não servem a Deos.

Scholio.—O syllogismo copulativo segue esta lei: affirmado qualquer membro, negão-se os demais.— Porquanto, como os membros copulativos não pódem ser verdadeiros ao mesmo tempo (186), por isso mesmo que, affirmando ser um verdadeiro, se estabelece que, negando os outros, devem elles ser excluidos;

como: não póde a alma ao mesmo tempo viver eternamente e morrer com o corpo: mas a alma vive eternamente: logo, não morre com o corpo.

187. Syllogismo disjunticvo é aquelle de que uma das premissas é uma proposição completamente disjunctiva (134, Sch. 1.°) da qual portanto se enumerão todos os membros da disjuncção: como: ou é verão ou primavera, ou outomno, ou inverno; mas é verão: logo, não é primavera, nem outomno, nem inverno.

Scholio.— O syllogismo disjunctivo é governado por esta lei: affirmado um ou mais membros, os outros ficão excluidos, e negado um ou mais, os outros são affirmados; porquanto os membros da disjuncção, não podem ao mesmo tempo ser verdadeiros, nem ao mesmo tempo falsos: assim: ou a alma humana morre com o corpo ou permanece depois da morte do corpo; mas a alma humana não morre com o corpo: logo permanece depois da morte do corpo.

Outro exemplo.— O Rio de Janeiro ou é na America, ou na Asia, ou na Africa, ou na Europa; mas o Rio de Janeiro está situado na America: logo não está, nem na Europa, nem na Asia, nem na Africa.

LIÇÃO XXV.

Das outras especies de argumento.

188. Enthymema é um syllogismo de que se omitte uma da: premissas, porque facilmente se póde subentender e supprirs como quando digo: a alma humana é um ente simples: logo é incorruptivel. A primeira chama-se antecedente, a segunda consequente.

189. Epicherema chama-se um syllogismo, no qual se junta desde logo a sua prova a uma ou a ambas as premissas, para que o adversario, como por um só impeto, seja desde logo confundido, v. g. — Todo o ente simples é incorruptivel, pois que não tem partes em que se possa resolver; mas a alma humana

é um ente simples, porque é impossivel que um ente composto cogite: logo a alma humana é incorruptivel.

190. Dilemma é um argumento, no qual, de cada um dos membros de uma proposição completamente disjunctiva (134 Sch. 1.°) se infere alguma cousa.— como é aquelle de Tertulliano no apologetico a favor dos Christão contra o decreto do Imperador Trajano: ou os Christãos são culpados ou innocentes. Se são culpados porque prohibir que se averigue o facto? Se innocentes, porque são punidos.

Leis do perfeito dilemma.

1.ª A disjunção deve ser completa: por quanto, se todos os membros pudessem ao mesmo tempo ser falsos, o adversario, negando o antecedente, illudiria a força do argumento. Chama-se porém disjuncta ou disjunctiva aquella proposição em que as particulas disjuntivas ou separão diversos sujeitos ou predicados, como a alma humana é substancia espiritual ou material. Assim argumentava mal Cicero, quando dizia que a morte não devia ser temida, por isso que ou a alma perecia com o corpo ou devia depois da morte ser eternamente feliz: pois que a disjuncção, faltando-lhe qualquer membro, não é completa, e a alma póde tambem ser eternamente infeliz e miseravel.

Scholio 1.°— A disjuncção é completa, quando comprehende todas as hypotheses absolutamente, sem que algum outro seja possivel.

Scholio 2.°— As particulas *e*, *nem*, são signaes de proposição copulativa.

2.ª Que o que se infere, seja derivado legitimo do respectivo antecedente, pois que aliás o adversario se livrará negando a consequencia: se assim se arguir: ou a alma perece com o corpo ou fica depois delle, se morre, não é a morte para receiar, pois que nada mais se sente; se fica existindo, tambem não deve haver medo, pois que tem de permanecer feliz: ambas as illações se podem negar; poisque, nem da falsa hypothese, de que a alma pereça com o corpo, nem da outra suppo-

sição se segue que a morte se não deva temer, podendo no primeiro caso ser acompanhada dos mais terriveis soffrimentos, e no segundo seguida de uma eterna mizeria.

3.ª Que não seja *antistrephon*, isto é reciproco, o que acontece, quando o adversario póde servir-se da mesma distincção disjunctiva e dos membros della inferir alguma cousa contra o arguente.

Assim alguem para mostrar que se não devia acceitar cargos publicos argumentou d'esta maneira: ou se administra bem ou mal, se bem oppõe-se aos homens, se mal offende-se a Deos — o que se póde inverter d'esta maneira: se bem agrada-se a Deos, se mal aos homens.

191. Sorites é uma especie de argumento, em que muitas proposições de tal maneira se reunem, que sempre o predicado da precedente se torne em sujeito da seguinte, até se formar uma conclusão, em que o sujeito da primeira se junta com o predicado da ultima; como.

Todo o corpo está n'um espaço, o que está n'um espaço póde estar em outro espaço, o que se póde mudar para outro espaço é movel; logo todo o corpo é movel.

Corolario. — Da natureza d'este argumento facilmente se vê que elle contém varios syllogismos reunidos, e como truncados de maneira que a sorite sempre n'elles se póde resolver, e em tantos quantos forem as premissas, exceptuando porém uma que é a maior. Assim a sorites acima referida da os seguintes syllogismos.

O que está n'um espaço póde estar no outro espaço ora, o corpo póde estar n'um espaço, logo póde estar em outro, e assim das outras proposições que se seguem.

Condições para uma sorites ser boa.

1.ª Nenhuma das premissas deve ser falsa ou duvidosa; porque como de um falso antecedente não se segue legitimamente um consequente verdadeiro (165), necessariamente a conclusão na sorites ha de ser falsa ou duvidosa quando tal defeito existir mesmo em uma só das suas premissas. Em tal defeito cahe

a de Velleio Picureo em Cicero: os deoses são muitos felizes, ninguem é feliz sem virtude, a virtude não existe sem a razão, a razão não existe senão na figura humana: logo os Deoses tem figura humana.

2.ª Não podem as premissas todas ser negativas. Pois que uma tal sorites se resolveria em syllogismos de que todos os termos serião negativos, e portanto viciosos. (182, L. 5.ª) Assim, nada se concluiria, dizendo: a alma humana não é corpo, o corpo não cogita; o que não cogita não é necessariamente um ente simples, &c, &c.

Scholio. — O argumento que os gregos chamavão sorites, tinha entre os latinos o nome de *acervalis* (aggregado).

192. Inducção é um argumento no qual o que se affirma ou nega de cada um dos generos, especies ou individuos, se conclue universalmente a respeito de todo o genero ou especie.

Como se se disser o ouro, a prata, o cobre, e ferro, a platina, o chumbo fundem-se com a acção do fogo; logo todo o metal é fundivel.

Scholio. — A inducção será completa, se todos os individuos, especies ou generos forem referidos, incompleta, omittindo-se algum.

193. O argumento que labora em vicio e portanto é destituido da sua fórma, (163 — 164) chama-se paralogismo; suppondo-se proveniente de um animo pouco attento ou pouco atilado, que errou de boa fé, sem intenção alguma de illudir, mas procedendo de um animo doloso, revestido de má fé e intento de enganar, tem o nome de sophisma.

A respeito dos differentes generos de sophimas e da sua resolução tratárão largamente os antigos, e principalmente os peripateticos, segundo o seu chefe Aristoteles, mas sem maior proveito.

Comtudo para refutar-se qualquer sophisma deverá observar-se o seguinte. Como o vicio de qualquer syllogismo deve existir ou nos termos, ou nas proposições, cumpre que o alumno examine os termos em primeiro lugar e veja:

1.º Se excedem o numero de tres.

2.° Se o medio comprehende a conclusão, ou se é tomado duas vezes particularmente.

3.° Se algum dos extremos é geral na conclusão, tendo sido particular nos primeiros.

Em segundo lugar examine as proposições e veja:

1.° Se uma e outra premissa é particular ou negativa.

2.° Se sendo uma das premissas particular ou negativa, a conclusão tambem o é.

Este exame póde ser feito rapidamente, e no mesmo momento se conhecerá o vicio do syllogismo e se refutará o sophisma.

LIÇÃO XXVI.

Das especies de illusões.

Primeira.— Illusão de equivoção.

194. Equivocação é a illusão proveniente de se empregar uma voz unica que tem varias significações, umas vezes em um, outras em outro sentido. No syllogismo em que se empregar uma voz equivoca, dá-lhe esta quatro termos e o torna vicioso deste modo: todo o touro é animal quadrupede, mas alguma constellação celeste é touro: logo alguma constellação celeste é animal quadrupede. Nos objectos materiaes é menos commum, mas nas cousas moraes é frequentissimo este defeito do equivoco.

Segunda.—Illusão da composição e divisão.

195. Tem lugar esta illusão, quando se tomão conjunctamente cousas que devem tomar-se separadamente, para serem verdadeiras e vice-versa.

1.° Será vicioso este syllogismo: dois e tres são numeros par e impar; mas tres e dois é cinco, logo cinco é numero par e impar.

Neste syllogismo vicioso o termo medio dois e tres é tomado em separado na *maior*, e conjunctamente na *menor*.

2.° Assim será vicioso este syllogismo: os Apostolos de Christo forão doze Hebreos, mas S. Pedro e S. Paulo forão Apostolos de Christo: logo S. Pedro e S. Paulo forão doze Hebreos.

O vicio deste argumento consiste em que o termo medio—Apostolos de Christo—é tomado em sentido collectivo na maior e em sentido distribuitivo na menor.

Terceira — Transito de um para outro estado da mesma cousa.

196. Tem lugar esta illusão, quando a cousa de que se trata é considerada já em um já em outro estado em que é diversa.

Tal é o vicio deste raciocinio: comeste hoje o que hontem mataste na caça; mas hontem caçando mataste uma perdiz crua: logo comeste hoje uma perdiz crua.

Quarta.—A tomada do que não é causa por causa (não causa por causa).

197. Tem lugar esta illusão, quando se dá por causa de uma cousa o que della por fórma alguma é causa: por exemplo: faremos agora guerras, porque ultimamente appareceo tal cometa. No ultimo dia do mez (dies veneris?) perdi muito ao jogo, porque me é fatal aquelle dia do mez. Os planetas movem-se do occidente para o oriente, porque ha no mundo uma força magnetica.

Tomão-se como causas das guerras, da perda do jogo e do movimento dos planetas, cousas co'existentes, mas que por fórma alguma forão causa desses effeitos.

Dahi provém aquelle adagio latino dos dialeticos—Hoc et hoc, sed non hoc propter hoc (isto e isto, mas não isto por causa disto.)

Quinta—Mudança de these ou ignorancia de capitulo (ignoratio elenchi.)

198. Tem lugar esta illusão, quando por ignorancia da causa que se quer provar ou impugnar, se busca provar ou impugnar cousas que não vem a proposito; quando negada a maior, se quer provar a menor, ou quando se impugnão como concedidos pelo adversario factos ou principios, que pelo mesmo se não admittem, e vice-versa, quando se busca provar cousas que se suppõe contestadas pelo adversario, mas em que elle concorda.

Sexta. — Petição de principio.

199. Tem lugar esta illusão, quando se toma para meio de

prova aquillo mesmo que se tem a provar, ou que está em questão; ou quando se dá como definição aquillo que se tem a definir.

No primeiro vicio desta illusão labora aquelle raciocinio da plebe ignorante. O sol muda realmente de lugar; logo move-se. Aqui completamente se suppõe aquillo mesmo que se deveria provar, isto é: que o sol muda realmente de lugar e não só em apparencia: 2.º, no vicio posterior labora esta definição ou descripção da agua.

A agua é um aggregado dos elementos aquosos. Pois que qualquer elemento da agua já tem natureza aquosa, e a agua é que aqui compria definir.

Setima.—A illusão do circulo vicioso.

200. Circulo vicioso é o circulo vicioso de razões e provas que revertem para si mesmos. Tem lugar esta illusão, quando de duas cousas postas em duvida, a primeira não se prova senão pela segunda e esta por aquella.

Mas nenhum semelhante vicio ha no raciocinio, quando se tratar de cousas postas em duvida por diverso genero de pessoas (159): uma prova-se pela outra entre aquelle diverso genero de pessoas.

He posta em duvida a existencia de Deos pelos atheos, e a existencia dos corpos por alguns discipulos de Berkley e Malebranche.

Aos primeiros prova-se a existencia de Deos, que lhes é duvidosa, pela existencia dos corpos em que os mesmos acreditão, e aos segundos a existencia dos corpos em que não accreditão pela existencia de Deos de que estão convencidos.

LIÇÃO XXVII.

Do Methodo.

201. Methodo, como já foi definido, (47) é o encadeiamento de muitos juizos ou raciocinios, instituido com o fim, ou de decubrir a verdade, ou de a communicar aos outros.

Para obter ambos estes fins, isto é, para demonstrar a verdade conhecida, ou para a descubrir quando incognita: costuma empregar-se dous methodos, um de composição, outro de resolução: o primeiro chama-se Synthesis ou Methodo synthetico; o outro Analyse ou Methodo analytico. Chama-se tambem o primeiro : Methodo de doutrina, e o segundo : Methodo de invenção.

Scholio.—Synthesis ou Methodo de composição, é uma palavra formada da proposição—*sun*—(grega) *cum* (latina)—e do nome *Thesis*—(grego)—*positio* (latin), e por isso—*synthesis*—é—*compositio*.

Analyse—em latim—*dissolutio* ou *decompositio* compõem-se da proposição—*ana* (grego) *in*, *per*, *inter* (latin) e da palavra—*luo*—(grego)—*dissolvo*, (latin) e por isso *analyse* é a decomposição de um todo em partes.

Methodo synthetico.

202. O Methodo synthetico parte de principios generalissimos e evidentissimos, descendo para demonstrar ou descubrir o objecto por uma serie continua de conclusões evidentes.

Tanto para demonstrar a proposição, como para resolver qualquer duvida póde empregar-se este methodo. Em ambos estes casos se desce como por uma especie de cadeia de proposições evidentes de principios muito conhecidos, para a demonstração da proposição ou solução da duvida.

No Methodo synthetico por tanto parte-se do conhecido para o desconhecido, das partes conhecidas para o conhecimento do todo. Tomão-se separadamente as partes do todo, e com ellas de per si conhecidas, se funde o todo, que se faz então conhecido.

Methodo analytico.

203. O methodo analytico tem um outro modo de proceder e progredir, elevando-se do desconhecido para o conhecido,

tanto em demonstrar a proposição, como em resolver a duvida; por exemplo:

Primeiro. — Devendo ser demonstrada qualquer proposição, suppõe-se ser verdadeira essa proposição, que tem de ser demonstrada. Então, marcha-se subindo desta supposição, por uma continua cadeia de conclusões; até que finalmente se chegue a algum principio em si certissimo e evidentissimo, em que se resolva e de que tenha uma dependencia manifesta aquella proposição, que se começou por suppor verdadeira.

Por quanto, como seja impossivel, que o falso se ligue com um principio verdadeiro, ou que se resolva em algum principio verdadeiro, se á proposição, que se suppõe verdadeira, se ligar algum principio verdadeiro, ou nelle se resolver, é impossivel que seja falsa, e por consequencia necessaria, deve ser verdadeira.

Segundo.—Se tiver de resolver-se qualquer duvida, procura-se e se assume alguma conveniente supposição em que se julgue resolvida aquella duvida. Então, com o auxilio de algumas, ideias intermedias, deduzem-se desta supposição varias conclusões até que se chega ao fim proposto sem occurrencia de absurdo ou falsidade.

Mas se a supposição feita importar alguma cousa de falso ou absurdo, torna-se evidente, que a supposição feita é falsa, e que se deve proceder a outra mais feliz; porque do verdadeiro, nada póde resultar falso ou absurdo.

De ambos estes methodos poderá de algum modo fornecer uma certa ideia a arvore genealogica. De uma parte desce-se por gerações, do tronco para um tal dos individuos descendentes: por exemplo; de Affonso Henriques para Pedro 2.°, Imperador do Brasil. Por outro lado, sobe-se por filiações, de tal individuo dos descendentes para o tronco: de Pedro 2.° para D. Affonso Henriques. No primeiro caso, temos a imagem do methodo synthetico, e no segundo, a do methodo analytico.

Considerações sobre a certeza.

CAPITULO I.

As cousas: suas relações.

COMO HE QUE O ENTENDIMENTO PERCEBE-AS, E JULGA A EVIDENCIA:—A CERTEZA.

Meu entendimento só percebe as cousas, e julga, em quanto, ellas tem uma certa relação com a sua maneira de perceber e julgar. Se esta relação não existisse, é evidente que as mesmas cousas não existirião para o meu entendimento; porque é só em virtude da proporção, que ellas tem com a sua capacidade de conhecer, que elle apercebe-as: o que não he apercebido por o entendimento, não existe para elle. He assim que em virtude das relações, que os meus sentidos sustentão com os objectos, elles transmittem á minha alma as diversas impressões. Se os meus sentidos não estiverem em proporção com certos objectos, eu não poderei adquirir por seu soccorro a percepção destes objectos, objectos muitos pequenos, ou muito remotos escapão á minha vista.

Com alguma attenção eu descubro, que ha relações entre as cousas: eu vejo que as cousas tem qualidades. Determinações communs, ou analogas, por as quaes se aproximão umas ás outras mais ou menos, por as quaes influindo uma sobre as outras concorrem a produzir um certo effeito. Ha pois tambem relações entre as minhas ideias, porque as minhas ideias são as representações, que o meu entendimento fórma das cousas, de que os sentidos lhe transmittem as primeiras impressões.

Quanto mais eu estudo as relações, que ha entre as cousas, tanto mais as vejo estender-se, e multiplicar-se. Eu reconheço bem depressa que todos os meus conhecimentos se reduzem no ultimo resultado a saber quaes são as relações immediatas, ou mediatas, que ligão as cousas entre si, e qual é a ordem em que estas relações consistem, ou se succedem.

Como ha relações entre as cousas, ha tambem entre ellas opposições que resultão de qualidades, ou determinações que se excluem reciprocamente, ou que não podem coexistir juntamente.

As relações são immediatas ou mediatas. Ellas são immediatas todas as vezes que as ideias são de tal sorte identicas, que podem, ser substituidas uma á outra sem que a relação mude. Em todos estes casos o entendimento não carece recorrer á ideias intermediarias, ou medias para julgar da relação: elle a vê, como por uma especie de intuição.

E' desta maneira que o entendimento julga de tudo o que se chama axioma ou verdade primaria. A evidencia mais perfeita é sempre inseparavel dos juizos desta especie. Isto deve ser assim; porque não ha relação mais saliente, mais simples, mais facil de conhecer, que a relação de identidade, principalmente, quando se trata de cousas muito conhecidas, muito simples, e muito distinctas.

Tal he a relação de identidade entre a ideia de um todo em geral, e a ideia da collecção de suas partes, donde nasce este juizo de uma evidencia tão palpavel: que o todo he maior, do que uma, ou muitas de suas partes.

As relações são mediatas quando as ideas ligão-se uma a outra por ideas medias. Estas ideias medias são outros tantos fuzis da cadêa, que prende as duas ideias, cuja relação o entendimento procura. Os fuzis são mais, ou menos numerosos, a cadêa é mais, ou menos longa, quando a relação é mais, ou menos mediata.

O entendimento firma-se pois então sobre as ideias medias, e porque a comparação, que fórma entre duas ideias medias é immediata, elle vai por o caminho da evidencia á descuberta da relação que o occupa.

A evidencia consiste pois na percepção immediata, ou clara das relações que ligão as ideias. A certeza é o effeito, que esta percepção das relações produz sobre o entendimento, ou a convicção, que elle adquire da verdade das relações. E' o que os logicos exprimem a seu modo, quando dizem, que a evidencia é o signal caracteristico da verdade; *criterium veritatis.*

Não temerei pois errar, quando o meu entendimento limitar sua acção ás suas proprias ideias, e ás relações, que as prendem immediatamente, porque he da presença de suas proprias ideias, e das relações directas, ou immediatas, que sustentão entre si, que o entendimento póde ter a mais perfeita segurança. O erro só póde por tanto começar a introduzir-se nos juizos do meu entendimento, quando elle vier occupar-se com a causa de suas ideias, e a natureza dos objectos, que ellas representão.

A razão é; porque não posso deduzir do meu senso intimo, que seja realmente tal, qual me parece ser, o que se me representa, como existente fóra de mim. O meu senso intimo só me assegura a realidade, a diversidade, ou a especie das minhas recepções; e não me assegura jámais, ser em si mesmo o que parece ser, aquillo, que se me apresenta, como causa, ou objectos destas percepções.

Um momento de reflexão basta para assegurar-me desta verdade, é incontestavel, que minha alma só tem immediatamente presentes suas percepções suas sensações, e em geral, suas ideias. Tudo o que está fóra de minha alma é estranho para ella, ou não é ella; porque suas percepções, ou suas ideias são ella mesma; pois que as ideias são modificações da alma, ou a mesma alma modificada. Minha alma não tem pois, e nem póde ter só por suas ideias a perfeita certeza da existencia de seus sentidos, ou de seu corpo. Seus sentidos, ou seu corpo não são ella. Mas, supponde mesmo a existencia real dos sentidos; não terei maior certeza, que existe realmente fóra de mim, ou tal, qual me parece ser, aquillo que os meus sentidos mostrão-me, como existente fóra de mim. Eu reconhecerei claramente que os meus sentidos são especies de meios interpostos entre a minha alma, e o que ella apercebe como collocado fóra d'ella; e que as apparencias deverão mudar em relação á minha alma, segundo as disposições, em que estiverem estes meios.

Depois dos principios estabelecidos conclue-se que a certeza nasce do juizo verdadeiro, ou elle seja intuitivo, ou illativo; assim como o erro tem sua origem um um principio opposto.

A certeza é pois um estado e não uma operação do entedimento; é o que tambem acontece ao erro, o qual é verdadeiramente a negação da certeza.

A evidencia não póde por tanto encontrar-se nas proposições falsas; porque a verdade é um positivo, uma relação real; e a falsidade uma nullidade, uma negação de verdade.

Como as ideias, que o meu entendimento fórma das cousas, e suas relações, são especies de representações destas cousas, segue-se, que estas representações serão tanto mais fieis, e verdadeiras, quanto ellas expressarem com mais exactidão a natureza das cousas, e suas relações.

Eu entendo pois aqui por verdade das ideias, sua conformidade com o estado das cousas.

Eu entendo por—estado das cousas — sua natureza, suas relações, e tudo o que dellas se deriva.

Eu entendo por natureza das cousas tudo o que as constitue, tudo o que faz que ellas sejão o que são; é o que a metaphysica chama na sua linguagem a essencia das cousas.

A verdade, geralmente considerada, não é mais, do que a conformidade entre duas, ou muitas cousas.

A conformidade das cousas é sua relação entre si.

Eu divido a evidencia, ou certeza em metaphysica, physica, e moral.

Eu chamo evidencia ou certeza metaphysica o que é fundado na natureza ou ideias das cousas, de maneira que em nenhuma hypothese póde ser de outra sorte.

Eu chamo evidencia, ou certeza physica, o que he fundado sobre as leis dos corpos, e póde faltar.

Eu entendo commumente por certeza moral um gráo de probabilidade tal, que offenderia o senso commum, se por ventura não accentisse-a elle, e não me determinasse em consequencia.

Eu entendo por senso commum, este gráo de intelligencia, que basta para a perceber as relações mais simples, e tirar as consequencias mais immediatas.

Eu entendo por criterio de verdade aquillo, que tem uma connexão necessaria com a verdade que não carece de outro

meio distincto para ser conhecido, e he a razão e fundamento ultimo da certeza.

Eu chamo certeza a firme adhesão do entendimento ao conhecimento verdadeiro.

Eu chamo Erro a firme adhesão do entendimento ao conhecimento falso

Eu chamo motivo o peso ou razão que move efficazmente o meu entendimento para prestar ou não o seu assenso á qualquer proposição.

Evidencia apparente he negação da evidencia, he o contrario da evidencia: sua existencia real seria uma contradição; e chamaria necessariamente um progresso infinito de meios de demonstração, que se determinaria n'um circulo vicioso.

Eu considero a opinião debaixo de duas relações: no sentido mais lato, e no sentido restricto, e propriamente.

No primeiro caso chamo opinião a qualquer noção, ou conhecimento incerto; mas cujos motivos d'asserção, ou negação, achão-se baseados em razões internas.

Propriamente tomada, a opinião é todo o conhecimento internamente provavel.

Eu chamo — fé ou crença, — todo o conhecimento fundado n'uma authoridade de quem falla. Ou, como se diz ordinaria- é o assenso dado á proposição emitida por outro.

Eu chamo — phenomeno,— todo o effeito sensivel, cuja causa mente: não se mostrar.

Eu chamo — Observação — todo conhecimento ministrado por a inspecção das ideias, ou phenomenos da natureza.

Eu chamo — Experiencia — o conhecimento de certas leis physicas obtido por o empreg› de nossa razão.

Eu chamo — ignorancia — a falta de conhecimento, *carentia cognitionis.*

A duvida é uma suspenção do entendimento; porque então o entendimento nada faz, não se determina; nem se inclina para alguma parte. A duvida é pois tambem um estado do entendimento assim como a ignorancia.

A duvida ou é positiva ou negativa.

A primeira é, que quando n'uma questão dada, ha razões de igual peso para affirmar, ou negar.

A duvida é negativa, quando em qualquer questão dada não se encontra algum motivo de affirmar ou negar.

Capitulo II.

Os gráos da Certeza, ou a Probabilidade.

A VERDADE OBJECTO DO ENTENDIMENTO.

O exame que tenho feito d'um grande numero de cousas, ensinou-me, que ha muitos á respeito das quaes eu não poderia obter uma certeza perfeita. Eu posso por esforços multiplicados aproximar-me á um certo ponto desta certeza perfeita; mas restão sempre alguns gráos de incerteza, que não consigo dissipar.

Eu posso pois considerar — a certeza — como um todo, e dividir por o pensamento este todo em partes, ou gráos, que tambem serão partes ou gráos da certeza.

Eu chamarei — probabilidades estas divisões ideaes da certeza.

Eu conhecerei pois o gráo da certeza, quando chegar a descobrir a relação da parte com o todo. Se ella for $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$, &c., será $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{4}$, &c., da certeza.

Nas cousas, que são determinadas por sua propria natureza, ou por as ideias, que as constituem, e que só podem portanto ser d'uma só maneira, eu estou sempre seguro de obter a perfeita certeza. Para isto basta-me ter as ideias destas cousas, comparadas entre si. Deste genero são todas as verdades metaphysicas, e todas as verdades geometricas. D'ali nasce a evidencia metaphysica, e a evidencia geometrica, que não admittem alguma duvida.

Mas não acontece assim as cousas, cuja existencia actual, ou futura exige certas condições: para eu estar certo que uma se-

melhante cousa existe, ou existirá é mister que esteja seguro de todas as condições, que sua existencia actual, ou futura suppõe necessariamente, porque é do numero das condições, que resulta aqui a probabilidade, ou os gráos de certeza. Se pois só estou seguro de uma parte das condições, a existencia actual ou futura desta cousa será para mim só provavel; e ella o será tanto mais, quanto mais seguro estiver d'um maior numero de condições. Eu posso applicar isto as cousas passadas, assim como as cousas actuaes e futuras. E' sobre este fundamento, que eu devo julgar da certeza historica.

Se tenho conseguido assegurar-me d'um tão grande numero de condições, que não me fica alguma duvida racional, eu digo, que a existencia de qualquer destas cousas é de uma certeza physica, ou moral: — physica, se por ventura trata-se d'uma cousa, que depende unicamente das leis dos corpos; — moral, se acaso trata-se d'uma cousa, que depende das leis do sentimento ou da intelligencia.

De resto; eu entendo aqui por — causas — não só tudo o que existe, ou concebo existir fóra de mim: porém ainda todas as ideias do meu entendimento.

Eu entendo em geral por — condições d'uma cousa, — tudo o que é necessario para determinar a existencia desta cousa: ou se acaso se quizer preferir outra noção: tudo o que a existencia passada, presente, ou futura desta cousa suppõe necessariamente.

De tudo o que acabo de espôr, parece-me resultar esta consequencia geral; que a verdade é objecto do meu entendimento, como o bem é o objecto da minha vontade.

Convêm desenvolver um pouco este principio.

Eu observo, que o meu entendimento é de tal sorte constituido que não póde deixar d'aquiescer, ou assentir á evidencia no momento, em que ella a percebe. Não está na sua natureza, deixar de affirmar a relação d'igualdade das partes com o todo, assim como não depende da minha vontade preferir o mal ao bem.

Isto decorre da mesma natureza da intelligencia eu não sei o

que é a mesma intelligencia só sei que he a faculdade de ter noções, compara-las, e julgar. Sei ainda que ha relações naturaes entre as ideias por que ha entre as cousas, que ella representão, e estas relações não dependem da intelligencia que as apercebe: quero dizer, que a intelligencia apercebe as relações, que estão ao seu alcançe como a faculdade de sentir apercebe as qualidades sensiveis dos corpos. Não está no poder da intelligencia, deixar de aperceber tal, ou tal relação: assim como não está no poder da sensibilidade, deixar de ser affectada por o calor na presença d'um corpo quente.

Quando pois o entendimento a percebe com evidencia as relações, que existem entre duas, ou muitas ideias, elle apercebe uma verdade.

Elle acquiesce no mesmo instante á esta verdade, e sua acquiescencia, ou assenso é a affirmação desta verdade.

Elle he de tal sorte constituido, que procura a verdade; como por um appetite natural, e fica satisfeito, quando a encontra. A evidencia é sempre o derradeiro termo de sua indagação. He neste sentido, que eu digo; que a verdade é o objecto do entendimento, assim como o bem he o objecto da vontade.

Mas nas cousas, em que o entendimento não póde alcançar a verdade, ou a perfeita certesa, o entendimento he forçado a contentar-se com o maior gráo de probabilidade; e eu acrescento, que então mesmo não depende do entendimento deixar d'acquiescer á esta probabilidade assim como não póde deixar d'acquiescer á mesma evidencia: porque o entendimento apercebe as cousas, como ellas se mostrão á elle, ou conforme as relações, que sustentão com ellas. Ora o entendimento não póde aperceber a probabilidade d'uma cousa; sem affirmar a probabilidade desta cousa; porque aperceber e affirmar são aqui synonimos. Seria uma verdadeira contradicção se o entendimento julgasse differentemente do que percebesse; se considerasse, como duvidoso, o que se lhe apresenta, como muito provavel.

O entendimento póde certamento enganar-se, e considerar,

como muito provavel, uma cousa, que he mais, do que incerta. Mas neste caso, como em qualquer outro, o entendimento julga sempre conforme a maneira, com que esta cousa se se lhe manifesta. Elle julgaria d'outra sorte, se o seu ponto de vista posse rectificado: elle seria rectificado, se o entendimento adquirisse desta cousa, e suas relações ideas mas justas.

Eu faço uma reflexão essencial, quando disse, que o entendimento não póde deixar de aquiescer a probalidades assim como não pode deixar de assentir á mesma evidencia; não quer dizer, que a probalidade faz sobre elle precisamente o mesmo effeito, que a evidencia, em tudo o que se lhe offerece como provavel, elle vê sempre, que lhe falta alguma cousa, para chegar á plena certeza, e seu desejo é sempre obtel-a. Mas em tudo o que se lhe offerece, como evidente, elle nada mais tem a desejar, por que a evidencia traz comsigo o signal mais perfeito da plena certeza, ou verdade.

Resumindo o que a cabo de dizer sobre a probabilidade, vê-se que ella he, como a certeza um estado d'alma.

A probalidade he pois um estado, que determina, e inclina a alma por uma parte com preferencia á outra.

Seguindo pois a serie dos motivos, sobre que repousa, a probabilidade pode dividir-se em intrensica e extrinseca.

A primeira funda-se em razões bebidas na mesma naturesa da questão ou principio, que se estabelece, ou se procura conhecer. A segunda tem sua fonte na autoridade.

CAPITULO III.

O senso intimo, ou a Consciencia.

Eu notei que existem cousas, que eu posso comparar immediatamente umas com as outras; e que desta comparação nascia a evidencia propriamente dita. (Cap. 1.°) Eu apercebo dentro de mim outra fonte desta especie de evidencia, é o meu — Senso intimo.

Basta-me com effeito entrar em mim mesmo para ser convencido, que minha alma tem o senso intimo, ou a consciencia de tudo o que experimenta. Esta grande verdade psychologica he tão clara que eu receio obscurecel-a, explicando-a.

Minha alma não pode aperceber, pensar, obrar sem sentir ao mesmo tempo, que é ella quem percebe, pensa e obra. Este sentimento, que ella tem de si mesma; sempre um, sempre simples, sempre indivisivel, está inseparavelmente ligado com todas as suas percepções, com todas as suas operações. Elle constitue esta — Unidade — este — Eu —, que se incorpora, se identifica com tudo, o que se passa na alma; que reune em si tudo isto, apropria-se o passado, como o presente; e reune desta sorte n'uma só individualidade, n'uma só existencia, toda a serie das percepções, e das operações da alma.

He este sentimento tão claro, tão permanente, tão uniforme, que eu tenho da minha propria individualidade, do meu Eu, quem me assegura que existo; e a minha existencia he huma destas verdades d'uma evidencia propriamente dita, á quem nada pode enfraquecer: porque não podendo ter uma percepção, sem ao mesmo tempo sentir, que sou eu, quem a tenho; não posso sentir que eu tenho esta percepção, sem sentir ao mesmo tempo que existo.

Se pois, eu separo por abstracção das minhas proprias percepções o sujeito que apercebe (ou percebe), eu adquirirei a idéa abstracta deste sujeito, que representarei por as palavras—Alma—ou—Eu.

Mas, eu nunca posso existir de uma maneira indeterminada; nenhuma cousa existe, nem póde existir desta maneira. Minha existencia não póde ser a meu respeito mais do que a serie das ideias, e operações de meu ser. Cada momento de minha existencia he pois caracterisada por uma certa modificação de minha Alma, por uma certa situação do meu ser. Minha alma tem o senso intimo, ou a consciencia de cada uma de suas modificações.

Eu entendo aqui por estas modificações, as percepções, as sensações, e em geral, tudo o que se passa n'alma, e de que

ella tem o sentimento ou a consciencia. Eu estou tão seguro de que existo, assim como estou de que experimento tal, ou tal sensação, tal ou tal idéia. Eu só fallo da sensação, ou idéia consideradas em si mesmas; independentes dos seus objectos, e suas causas: por que tenho reconhecido que não podia tirar alguma consequencia necessaria da presença de qualquer sensação, ou idéia para a causa que a produz ou parece-me produzil-a.

Eu estou seguro de que sinto dôr; mas este sentimento que eu exprimo por a palavra dôr, não me assegura, que esta dôr está no meu dedo, bem que eu a refira ao meu dedo por um juizo falso. Este sentimento não me assegura igualmente que esta dôr tem por causa efficiente o movimento muito accelerado de alguns nervos. Eu nem sinto mesmo estes nervos, bem que minha alma esteja intimamente ligada á elles. Assim eu só estou seguro de uma cousa, e he que experimento uma certa dôr; e estou tão certo da presença desta sensção, como estou da minha propria existencia.

Como a minha alma tem a consciencia de todas as suas modificações, de todos os seus modos de existir, ella tem por conseguinte a consciencia de todas as faculdades, que exercita, e que estas modificações suppõe essencialmente. Minha alma não póde ter idéias; comparal-as, julgal-as sem sentir ao mesmo tempo que é dotada de sensibilidade, e entendimento. Minha alma não póde ter vontades particulares, sem sentir ao mesmo tempo que é dotada de vontade: ella não póde executar sua vontade sem sentir que é dotada de liberdade. Eu digo outro tanto de todas as outras faculdades que minha alma exercita, e de que tem o senso intimo, ou a consciencia. Todos os esforços do Septicismo vem quebrar-se neste rochedo.

CAPITULO IV.

Sobre a realidade dos objectos das nossas sensações.

Minha alma não póde ter a mesma especie de certeza do que se passa fóra della, como tem do que se passa em si. E' facil descubrir a razão, minha alma julga do que se passa fóra della só ao travez de certos meios, e com o soccorro de certos instrumentos, estes instrumentos são os orgãos dos sentidos.

Cada um dos meus sentidos está em relação com a maneira de obrar dos objectos, cujas impressões devem transmittir á minha alma. Esta relação resulta essencialmente da structura de cada sentido, e de certas qualidades dos objectos, que obrão sobre estes sentidos. Minha alma não apercebe immediatamente estas qualidades, um meio é interposto entre ella, e estas qualidades, entre ella, e os objectos: este meio é uma reunião de orgãos.

Minha alma só póde pois julgar das qualidades dos objectos conforme a maneira com que cada sentido as manifesta. Mas esta manifestação está necessariamente circumscripta nos limites mais ou menos estreitos de cada sentido: os sentidos não podem pois manifestar á minha alma os objectos taes quaes elles são em si mesmos: elles só os podem manifestar n'uma relação determinada com a sua maneira de obrar combinada com o modo de perceber da alma.

Minha experiencia constante convence-me que certas sensações não dependem absolutamente do arbitrio de minha alma. Ella sente intimamente, que não depende d'ella deixar de ser affectada de tal, ou tal sensação, em tal, ou tal circumstancia.

Eu tenho pois fundamento para concluir que existe fóra de mim alguma cousa, que me procura tal, ou tal sensação, e é esta cousa que concebo, que os meus sentidos são chamados a manifestar-me.

Eu acrescento: aquillo que os sentidos me descobrem, ou

parecem descobrir, contêm verdadeiras realidades, de que possuo a mais perfeita certeza.

Eu estou muito certo, por exemplo, que tenho a percepção muito clara de alguma cousa, que se mostra a mim, e fóra de mim, como extenso, solido e resistente: eu dou á esta cousa, ou á esta collecção de qualidades sensiveis o nome de — Corpo — e digo que conheço o corpo por algumas de suas qualidades sensiveis, ou de suas propriedades. Mas eu não tenho alguma certeza de que isto, que se manifesta á mim, e fóra de mim, como extenso, solido, e resistente seja realmente o que me parece ser.

Eu não devo esquecer, que não o percebo immediatamente; que só o vejo atravez de um meio, que m'o disfarça, e encobre mais ou menos. Porém eu estou ao menos muito seguro, que aquillo que elle me parece ser, resulta essencialmente do que elle é em si mesmo, e do que eu sou com relação á elle.

Assim, quando mesmo eu admittisse que esta collecção de qualidades sensiveis, á que dou o nome de corpo, talvez não fosse a meu respeito mais do que uma apparencia, um phenomeno, não seria menos evidente que este phenomeno era alguma cousa muito real, de cuja existencia não poderia duvidar. Quanto mais estudasse este phenomeno tanto mais deveria assegurar-me que era constante, invariavel e uniforme.

Eu deduziria pois de tudo isto a realidade da causa externa que o produz, mas conviria ao mesmo tempo que esta causa, qualquer que seja em si mesmo, só é conhecida por alguns de seus effeitos, e são estes effeitos que designo por os termos de extensão — de solidez — de resistencia. Eu tenho as percepções muito claras de um grande numero d'outras qualidades sensiveis, cujas combinações variadas quasi infinitamente compõe esta reunião de corpos particulares, que eu chamo a Natureza, — o Mundo.

CAPITULO V.

A Analogia, fonte da certeza moral.

Depois de estudar a natureza e relações de um grande numero de cousas, e reconhecer em toda a mesma natureza, e as mesmas relações, parece-me estar bastantemente autorisado para concluir, que as cousas que se me apresentão precisamente debaixo dos mesmos caracteres que as outras, mas que eu não examinára com o mesmo detalhe, são dotadas igualmente das mesmas propriedades.

Um ou dous exemplos vão desenvolver o meu pensamento: todos os corpos, que examinei, fizerão-me experimentar uma certa resistencia: quando pois outros corpos se apresentarem não julgarei mistér examinal-os tambem para ficar certo que elles me farão igualmente experimentar uma resistencia. Todas as vezes em que vi fogo e approximei-me á elle, experimentei esta sensação, que exprimo por o termo — calor; quando pois vir fogo outra vez, não julgarei necessario approximar-me para ficar certo de que experimentarei calor. E' deste modo de julgar das cousas, que os Logicos derão o nome de Analogia.

Mas não descubrindo alguma relação necessaria entre o que a minha experiencia me faz descobrir em um corpo, e o que ella manifestaria n'outro, sou forçado a convir que a Analogia não poderia conduzir-me á demonstração, ou á evidencia propriamente dita.

Profundando um pouco a natureza da Analogia, reconheço que ella descança principalmente sobre esta proposição: que effeitos precisamente semelhantes suppõe as mesmas causas — porque no meu modo de conceber tudo o que é, deve ter uma razão, por que é, e porque é de um modo e não de outro.

Quando pois vejo claramente que muitas cousas são precisamente do mesmo modo, eu sou arrastado naturalmente a infirir a individualidade de suas causas.

Por uma consequencia do mesmo principio, quando tenho

visto certas qualidades coexistir constantemente em um grande numero de cousas; da presensa d'uma parte destas qualidades em outras cousas sou induzido a concluir que as outras qualidades ahi se achão igualmente, e nesta persuasão tão natural não temo o trabalho de assegurar-me por a experiencia.

E' bem claro que quanto mais eu multiplicar as minhas experiencias sobre cousas da mesma especie, tanto maior probabilidade obterão as minhas conclusões. A perfeita certeza jaz aqui no conhecimento da totalidade destas cousas. As minhas experiencias não poderão abraçar esta totalidade: porêm quanto maior fôr o numero dos individuos que ellas abraçarem, tanto maior deverá ser a probabilidade.

Uma verdade importante vem apoiar os meus raciocinios sobre a Analogia: e vem a ser que, se eu recusasse absolutamente tomal-a por guia em todas as cousas em que ella póde sempre conduzir-me á uma muito grande probabilidade, passaria a vida mais deploravel, e nem poderia mesmo conservar a minha existencia: porque se os caracteres sensiveis debaixo dos quaes as bebidas, e alimentos ordinarios se me apresentão não bastão para fundar a persuasão em que estou, de que tudo o que se me apresenta revestido dos mesmos caracteres possue as mesmas qualidades bemfasejas, estarei continuamente no receio de comer, ou beber cousas nocivas. Eu apercebo n'um golpe de vista, que esta verdade se estende á toda vida commum.

Eu disse que a Analogia bazea-se sobre este fundamento: que os mesmos effeitos suppõe as mesmas causas. Este principio é effectivamente uma supposição: porque concebo claramente que effeitos semelhantes podem ser produzidos por causas dessimelhantes. Por exemplo: eu percebo claramente que movimentos semelhantes poderião ser igualmente produzidos por um agente material, e por um agente espiritual, por um corpo ou por um espirito. Eu devo necessariamente admittir esta hypothese, si quizer admittir que minha alma obra sobre seu corpo, e posso por ventura demonstrar que o influxo physico he impossivel?

Assim este famoso Canon philosophico, effeitos semelhantes

suppõe as mesmas causas, não póde ser uma verdade universal. Mas devo reconhecer que limitado á uma verdade physica receberia uma justa applicação, porque não posso dissimular que toda a physica descança sobre a Analogia.

CAPITULO VI.

A ordem physica.

Profundando um pouco o que acabo de expôr a mim mesmo, sobre a Analogia, não posso deixar de admittir, que existe em a Natureza uma certa ordem constante, que chamarei physica, porque se me patentêa, como resultado geral das propriedades dos seres corporeos, e das relações, que sustentão entre si.

Mas sendo os meus conhecimentos na ordem physica fundados na Analogia, não posso dissimular, que os juizos fundados sobre a ordem physica jámais poderião ser de uma certeza rigorosa, ou de uma evidencia propriamente dita: porque, si a Analogia não me póde conduzir a esta especie de certeza, ou evidencia, é bem manifesto que todos os juizos que eu fizer depois do raciocinio analogico, não poderão ter maior certeza que o raciocinio, que lhes servir de base.

Esta observação philosophica não póde arrastar-me ao Septicismo universal: porque conheço logo, que a minha condicção presente não permitte que os meus conhecimentos sobre a ordem physica sejão de uma certeza rigorosa. Estes conhecimentos são relativos ás minhas necessidades, e eu posso provar, que elles bastão ás minhas necessidades.

Isto é de uma verdade, que eu não poderia desconhecer. A alternativa do dia, da noite e das estações, que teem tanta influencia sobre o meu ser, dependem essencialmente do movimento diurno, e do movimento annual do planeta, que habíto. Daqui nascem os differentes aspectos, debaixo dos quaes o céo se me apresenta no curso do anno.

Eu contemplei toda a minha vida este espectaculo, e elle pareceu-me sempre constante, e uniforme. Eu vi toda a minha vida o sol levantar-se, e deitar-se uma vez em 24 horas. Nunca pois vem á minha lembrança duvidar, que este astro não se levante, e não se deite amanhã, como fez hoje. Entretanto eu apercebo com evidencia, que não ha alguma liação necessaria entre um e outro levantar do sol: que digo! não ha mesmo liação necessaria entre um instante dado de sua carreira, e o instante que deve seguir-se immediatamente.

Eu conduzo-me todavia, como se por ventura essa liação fosse de necessidade, mais bem demonstrada, porque a experiencia constante jámais deixa de confirmar o meu juizo analogico: porque si eu quizesse proceder de outra maneira, e só obrar em consequencia de uma demonstração rigorosa, não poderia occorrer ás minhas necessidades, e seria mistér condemnar-me á uma apathia absoluta.

Esta reflexão applica-se por si mesmo á tudo, o que chamo em cada genero o curso ordinario da natureza, á acção dos elementos, á geração dos seres organisados, ao seu crescimento, á sua distruição, &c., &c.

E' pois sobre este curso da natureza, que eu formo estes juizos analogicos, que são as regras communs da minha conducta. E porque a minha experiencia constante me convence, que a minha conservação, e o meu bem ser dependem essencialmente da observancia destas regras, julgo poder concluir, que os meus juizos, bem que simplesmentes analogicos, estão n'uma relação exacta com a minha condicção presente, e não arrisco enganar-me, determinando-me sobre iguaes motivos.

CAPITULO VII.

O testemunho, outra fonte da certeza moral.

Eu não posso examinar tudo por meus proprios sentidos. Eu não posso coexistir com todas as gerações, e em todos os lugares. Minha duração é um momento, meu lugar é um ponto. Entretanto ha uma infinidade de cousas, que eu tenho interesse em conhecer, que succederão antes do meu nascimento; e acontecem n'outros lugares mais ou menos distantes daquelle, que occupo, e mesmo em lugares, para onde nunca poderei transportar-me.

Entra portanto perfeitamente na ordem da constituição do meu ser, que me refira sobre estas cousas á aquelles, que forão testemunhas, e m'as communicão de viva voz ou por escripto.

Eu procuro o fundamento deste assenso, que eu dou ao testemunho, e acho que elle descança sobre uma consideração, que a minha razão jámais poderia recusar: é, que eu devo suppor nos homens as mesmas faculdades essenciaes, de que sou dotado; e que devo suppor-lhe ainda o mesmo principio geral de determinação, que tenho reconhecido em mim.

E' precizo convir entretanto, que a minha supposição, bem que muito natural, é puramente analogica. Eu não examinei todos os homens, para certificar-me, que elles todos possuem as mesmas faculdades essenciaes, que descubro em mim.

Eu não posso mesmo observar algum homem precisamente como observo á mim mesmo. Assim o assenso, que eu dou ao testemunho, só repousa sobre a analogia.

Esta reflexão está bem longe de precipitar-me n'um pyrronismo universal sobre estas cousas, que são da competencia do testemunho, e eu tenho interesse de conhecer. Eu prosigo as minhas primeiras considerações sobre a Analogia (Cap. 5.º) eu as pézo de novo, e consigo bem depressa assegurar-me, que a Analogia não he menos propria para conduzir-me nesta

circumstancia á certeza moral, do que n'outros casos, em que appliquei-a com a maior segurança (ibidem). Eu devo principalmente empregar a boa fé nas minhas indagações, e não offender ao senso comum: meu bem ser depende essencialmente deste principio: ora, não offenderia a boa fé, e o senso commum, si pertendesse, que para estar moralmente certo que os outros homens são da mesma natureza, que eu, era precizo que os passasse todos em revista, e examinasse todos em detalhe?

O grande numero de homens, que eu tenho observado, não basta para deixar-me moralmente certo, que todos os homens participão da mesma natureza? Não posso racionavelmente julgar por o que teem feito os homens, que nem vi nem podia ver, que elles possuião essencialmente as mesmas faculdades corporeas, e intellectuaes, de que sou dotado?

Eu não entendo muito a minha conclusão; eu não digo, que todos os homens teem possuido, e possuem estas faculdades no mesmo grão: eu limito-me ao que constitue, a meu respeito, a natureza propria deste ser, que designo por o nome geral de homem. Eu vejo bem claramente, que as faculdades humanas são susceptiveis de uma multidão de modificações diversas, relativas ao grão do seu desenvolvimento, ou ao lugar, que cada homem occupava no espaço e no tempo. Mas eu não vejo menos claramente, que nenhuma modificação pode mudar a essencia, ou natureza propria de hum ser, e que toda a modificação tem necessariamente seu fundamento na essencia.

De todos estes principios deduso uma conclusão, que me parece justa: é, que estas coisas, de que me teria assignado por meus proprios sentidos, se estivessem ao seu alcance, poderão ser conhecidas com certesa por homens, que existião no tempo, e lugar, em que estas coisas succederião. E poderia eu duvidar legitimamente, que estas coisas não acontecerião, quando supponho, que estes homens tinhão o mesmo interesse, que eu, em assegurar-se da verdade destas coisas; e que estas coisas, para ser sufficientemente conhecidas, só exigião sentidos bem organisados, e um juizo são?

Eu deduzo pois destas simples observações: que é da constituição do meu ser, que eu adhira, a respeito de um grande numero de coisas, ao testemunho dos outros homens: eu considero pois este assenso, que sou obrigado a prestar ao testemunho de outro como uma lei de meu ser moral.

Psychologia.

LIÇÃO I.

Considerações geraes e preliminares sobre a natureza do homem.

Eu supponho o Homem, um composto de duas substancias, uma immaterial, e incorporea; a outra material, e corporea: exprime-se isto em duas palavras, quando se diz, que *o homem é um ser mixto*, ou, como diz ainda ellegantemente *Mr. de Bonald—uma intelligencia servida por orgãos.*

Acredita-se geralmente na existencia dos corpos: não acontece assim a respeito da alma. A supposição da existencia da alma não é entretanto gratuita; ella está fundada na opposição que existe entre a simplicidade do sentimento, e a composição da materia. Eu tóco apenas em uma questão que será bem depressa tratada com algum desenvolvimento.

Eu admitto pois a união da alma com o corpo, e sua influencia reciproca, como um phenomeno, cujas leis estudo, confessando ignorar o como.

Eu fallo dos corpos, como existentes, porque tenho idéa do corpo. Importa-me muito pouco, que eu me engane, ou não, sobre esta existencia. O que reconheço aqui por evidente é que a idéia, que tenho do corpo, differe essencialmente da idéia que tenho da alma. A seguinte lição demonstrará esta verdade.

LIÇÃO II

A immaterialidade d'alma, e sua differença essencial do corpo.

Os sentidos, de que sou dotado são materia; elles são extensos, e solidos. Se o que em mim percebe, compara, e julga é tambem materia; eu não poderia dar a razão do meu *Eu*, ou deste sentimento um, simples, indivisivel, que tenho, de tudo, o que se faz em mim, e eu faço.

Profundemos este principio. Em todos os meus juizos ha ao menos duas idéias que eu comparo. Eu tenho sentimento; unico, e simples de cada uma destas idéias.

Eu sinto intimamente, que o *Eu*, que percebe uma; é o mesmo, que percebe a outra. Ora, se este *Eu* fosse alguma coisa material, seria extenso. A parte deste *Eu*, que fosse affectada por uma das idéas, não seria a mesma, que fosse affectada pela outra. Em todo o extenso, as partes são realmente distinctas, uma não é a outra; e si uma não é a outra, como tenho o sentimento unico, e simples das duas idéias? como é unico o sentimento do meu *Eu*?

Eu percebo, que posso raciocinar de uma maneira analoga sobre a impressão, ou sobre o movimento. Eu vejo corpos em movimentos chocar corpos em repouso, e movel-os. Eu não sei o que é a impulsão, em si mesma eu só a conheço por seus effeitos. Mas uma coisa que julgo saber muito bem, é que nenhum corpo se move por si mesmo; e que para qualquer corpo sahir de seu estado de repouso é mistér que algum outro corpo em movimento obre sobre elle.

Póde acontecer, que eu não aperceba o corpo que choca; porque sua pequenhez, ou transparencia o faz invizivel; mas asseguro-me de sua existencia, observando com attenção os factos.

Eu descubro ainda, que si um corpo em repouso é chocado ao mesmo tempo por dous corpos, que obrão sobre elle em duas direcções differentes; elle presta-se ao mesmo

tempo ás duas impressões, e descreve por um movimento composto uma linha, que é como o producto, ou a expressão das duas acções.

Si pois o que em mim apercebe, compara, e julga, é corpo; eu devo raciocinar sobre este corpo proporcionalmente ao que descubro nos corpos, que conheço. Eu não concebo acção nos corpos, sem movimento. Este corpo qualquer que elle seja que em mim apercebe, é pois susceptivel de movimento.

Suas differentes percepções são differentes movimentos, que lhe imprimem os diversos orgãos, aos quaes elle corresponde. Quando pois eu tenho ao mesmo tempos duas percepções differentes, o corpo, ou o orgão que apercebe dentro de mim; recebe duas impulsões por um movimento composto. Mas este movimento não é alguma das duas impulsões, em particular; é o producto, ou a expressão das duas impulsões reunidas; como tenho pois o sentimento distincto das duas percepções simultaneas? Como não se confundem ellas, pois que são só movimento, e as duas impulsões se confundem no corpo, que é a sede destas percepções?

Ainda mais eu não sou limitado a perceber; eu comparo as minhas percepções, e julgo: esta comparação, este juizo, são pois novos movimentos communicados a este corpo, que percebe, compara, e julga. Seu movimento se faz pois cada vez mais composto. Como pois um igual movimento póde darme o sentimento distincto da relação ou da opposição das duas percepções.

Como tenho em todos estes cazos, e em uma infinidade de outros mais compostos, o sentimento intimo o meu *Eu*? Como sinto, que o *Eu*, que percebe uma das percepções, é o mesmo que percebe a outra? Como sinto, que o *Eu* que compara, e julga, é o mesmo, que percebe? Como tenho a consciencia tão distincta de todas estas coisas?

Eu reconheço claramente, que não resolveria a objecção, suppondo, que só tenho uma idéia presente no mesmo instante: porque, sendo assim, nem poderia comparar, nem jul-

gar. Isto me parece evidente. Si no mesmo instante, em que passasse de uma idéia á outra, a primeira desapparecesse inteiramente, como poderia eu comparar esta com a que estivesse presente, e julgar da relação, ou opposição das idéias? Si â idéia, que estava presente, desappareceu é nulla para mim. Eu não direi que conservo uma certa lembrança, porque esta lembrança não seria mais do que a mesma idéia, um pouco enfraquecida? eu teria pois realmente duas idéias presentes ao mesmo tempo, o que seria contrario á supposição. Para que eu tenha a idéia de um triangulo, é necessario, que eu represente ao mesmo tempo seus tres lados; si acazo só os representasse successivamente, como poderia jámais adquirir a idéia da figura, que resulta do seu todo? como poderia comparar os lados entre si, e julgar de suas relações?

Eu reconheço ainda, que não conseguiria resolver melhor a objecção, suppondo no orgão, que apercebe, differentes partes organicas, que, como outros tantos pequenos orgãos distinctos, fossem destinados para recolher cada impressão, fazel-a existir á parte, represental-a; porque seria mistér, que existisse sempre em mim uma unidade, que reunisse em si todas estas impressões, sem as confundir, que as apropriasse todas, que fosse a mesma em todas; que as comparasse ainda todas estas comparações, todos estes juizos sem confundil-os jámais, sem deixar um instante de ser o mesmo *Eu*, a mesma unidade em cada percepção, em cada comparação, em cada juizo.

Eu estou pois na obrigação philosophica de admittir que ha em mim uma substancia distincta da materia, uma substancia simples, unica indivisivel, que percebe, compara, julga, e tem o sentimento intimo ou a consciencia de todas as suas percepções, de todos os seus juizos, e por isso mesmo o sentimento de sua propria individualidade, ou a sua propria existencia. E' a esta substancia que eu chamo minha alma; meu *Eu* Desta sorte, eu descubro que sou formado de duas substancias, muito differentes, entre as quaes não percebo alguma relação, que entretanto estão unidas ou parecem-me estar,

que obrão, ou parecem obrar reciprocamente uma sobre a outra, e cuja união constitue meu ser, ou o meu estado de homem.

LIÇÃO III.

Continuação da mesma materia. Resposta a algumas objecções.

1.ª Mas diz-se, ha na materia, forças cuja naturesa, e origem não conhecemos. Nós ignoramos absolutamente, como a força de inercia, o movimento e o peso convem ao corpo. Não sabemos e nem saberemos talvez jámais, como é, que o movimento, se communica, e conserva: si é um ser physico, ou methaphysico; não aconteceria o mesmo a força de pensar e obrar? Não poderião estas forças existir na materia, sem que o soubessemos?

RESPOSTA.

E' verdade que ignoramos profundamente a natureza do movimento, e das outras forças que existem na materia. E' verdade que não sabemos como a força de inercia une-se á extensão, e á solidez, para formar a essencia do corpo, assim como ignoramos, como a extensão une-se á solidez.

E' ainda verdade que o movimento poderia ser um ente phisico, ou metaphisico. Mas bem que se possa convir em tudo isto, não se segue, que as forças de pensar, e obrar sejão como as forças de que acabamos de fallar. Estas forças teem relações certas, e constantes com as qualidades da materia. A força de inercia é sempre proporcionada á quantidade das partes, ella não póde diminuir: nem augmentar no mesmo sujeito: ella obra em todo o sentido, e em todo o lugar. O peso segue tambem a rasão das massas: elle segue ainda a rasão das distancias, porém não obra horisontalmente. O movimento

mede-se, e compara-se: nós presidimos com segurança, o que deve acontecer no choque de dois corpos, sejão da mesma, sejão de differentes naturezas: nós determinamos da mesma sorte a direcção que tomará um corpo pulsado por differentes forças &c.

O pensamento porém, e a liberdade não offerecem algum effeito semelhante. Não só não vemos a mais pequena relação entre estas faculdades, e as propriedades do corpo; mas tudo quanto podemos affirmar destas, podemos negar daquelles.

2.º Objecta-se em segundo lugar: que nós conhecemos somente a essencia nominal do corpo: de onde se inffere, que póde haver na essencia real um principio desconhecido do pensamento, e da liberdade.

RESPOSTA.

Os attributos, que constituem a essencia nominal do corpo teem seu fundamento na essencia real. Elles são as relações necessarias, dabaixo das quaes o corpo se nos manisfesta. Outras intelligencias o podem ver debaixo de outras relaõçes; e todas estas relações são reaes. Mas qualquer que seja seu fundamento, quaesquer que sejão o numero, e natureza dos attributos do corpo que nos são desconhecidos, fica sempre inconstestavel, que estes attributos de nenhuma sorte podem ser oppostos a aquelles que conhecemos. O pensamento, e a liberdade não decorrem pois dos attributos do corpo que nos são desconhecidos.

3.º Objecta-se em terceiro lugar, que seria limitar a potencia divina, sustentando-se, que Deos não póde dar ao corpo a faculdade de pensar.

RESPOSTA.

Não se limita á potencia divina, affirmar-se, que Deos não póde mudar a natureza das coisas. Se a essencia do corpo é tal, que é incompativel com o pensamento, Deos não poderia conceder-lhe esta faculdade, sem destruir sua essencia.

A essencia real da alma nos é tão desconhecida, como a essencia real do corpo. Nós só conhecemos o corpo por seus attributos. O que a solidez, a extensão, a força de inercia é ao corpo, o entendimento, a vontade, a liberdade é á alma. Nós somos pois formados de duas substancias, que, sem ter entre si alguma coisa de commum, obrão ou parecem obrar reciprocamente uma sobre a outra. Este composto é um dos mais espantosos, e impenetraveis da creação.

Mas como um movimento faz nascer uma sensação? Como a um abalo no orgão corresponde uma percepção na alma? Como uma acção toda phisica, toda corpórea póde produzir um effeito todo psychologico, todo espiritual? Como de um composto póde nascer um simples, e o um póde achar-se no multiplice? Forcejarei por mostral-o na seguinte

LIÇÃO IV.

Theoria das sensações.

Tomemos, por exemplo, a vista: este sentido convém melhor do que algum outro, á presente discussão.

Deixemos de fallar no mecanismo do olho: não penetremos o segredo da optica. Desçamos aos factos. Uma pyramide apresenta-se á minha vista: os raios reflectidos por todos os pontos da superficie do objecto entrão no meu olho, atravessão seus humores, e vão pintar sobre a minha retina uma muito pequena imagem, uma miniatura perfeita, a da grande pyramide, que tenho á vista. Tudo o que a pyramide, que está á vista offerece em ponto grande, a pyramide pintada sobre a minha retina offerece em ponto pequeno.

Eu posso comparar o meu olho a uma camara escura: os humores do olho são os vidros; a retina é o cartão que recebe a imagem.

Mas é em qualidade de camara obscura, que meu olho faz nascer em minha alma a percepção muito clara de uma

pyramide? Não certamente. Porque afim de seguir a comparação, seria mistér, que minha alma estivesse presente no interior do olho: que ella fosse ahi collocada como o espectador está collocado na camara escura.

Entretanto um facto muito conhecido contradiz esta asserção. A paralisia no nervo optico destróe a visão, emquanto as imagens dos objectos podem ainda pintar-se sobre a retina: a alma não está portanto presente no interior do olho.

E, pois, o nervo optico prolonga-se até o cerebro, deve ser na parte do cerebro em que elle se determina, que eu devo suppôr que a alma está presente.

Eu posso chamar esta parte, qualquer que ella seja, o *sensorium*, ou o assento, a séde da alma.

Eu sou, pois, obrigado a reconhecer que a structura do olho não tem por derradeiro, e principal fim, desenhar sobre a retina as imagens dos objectos collocados á uma certa distancia do olho.

Quando eu tenho despejado dos seus involtorios o olho de boi, e o substituo ao vidro da camara obscura, não canço de admirar a miniatura pintada com tanta clareza, e precisão sobre a retina deste olho: entretanto é provado que esta obra prima não é aqui o derradeiro, e principal fim da natureza.

Si, pois, eu concebesse um dedo enriquecido por o tacto o mais exquisito, collocado na extremidade do meu nervo optico, nesta extremidade que vae ter ou toca no meu *sensorium* &c., este dedo sentiria os abalos de todos os pontos da minha retina, occupados actualmente por a imagem da pyramide; e si este dedo fosse muito exercitado, destinguiria todos estes abalos; e da reunião de todos estes abalos nasceria uma impressão total que seria a da pyramide.

Não seria, pois, uma imagem, que o dedo deveria sentir: seria uma multidão de pequenas impressões parciaes, coordenadas em uma relação directa com a imagem traçada sobre a minha retina.

Eu substituo a minha alma a este dedo, para sentir tudo isto, e julgar; porque não posso attribuir aõ dedo o sentimento

e o juizo. A alma que eu supponho, não veria pois a imagem, porém sentiria, (ella devia parecer-se com o cego, que toca um corpo com o seu bordão).

Minha alma é, pois, este cego; o nervo optico é o seu bordão. Ella sente as impressões da luz, que fere a outra extremidade do bordão; Mas como estas impressões são coordenadadas em relação com uma certa figura, certas perporções, certas côres, minha alma tem a percepção, ou para fallar mais psycologicamente, o sentimento de uma pyramide.

A producção d'este sentimento é, pois, aqui o derradeiro, e principal fim do autor do meu ser. Elle quiz que a minha alma estivesse por este meio em commercio com o mundo visivel ou antes tangivel.

Mas este sentimento não me parece ter alguma coisa de commum nem com a imagem trocada sobre a retina, nem com as fibras desta membranna, nem com a substancia medullar do nervo optico, nem com os espiritos, que animão os nervos, nem com os abalos, que a luz exercita em os nervos, ou nos espiritos.

A luz obra sobre a retina, e por ella sobre o meu *Sensorium*, como um corpo obra sobre outro corpo.

Tudo isto é submettido ás leis geraes do movimento, e nisto eu nada mais posso conceber, do que um jogo de mecanica; mas de uma mecanica muito profunda; na qual entrevejo sómente os effeitos mais geraes, ou mais salientes.

No sentimento da minha alma eu não descubro algum mecanismo. Este sentimento é uma modificação, uma maneira de ser da minha alma, que não tem alguma semelhança com os effeito da materia. Minha alma parece receber a impressão que se faz na extremidade anterior do nervo optico; mas é a maneira de uma substancia immaterial: ella experimenta um sentimento, não recebe um choque.

Resulta de minha analise, que este sentimento é um, simples e indivisivel, entretanto que é o sentimento de um objecto muito composto. Eu distingo muito claramente as differentes partes da pyramide: ellas não se confundem na minha

alma. Eu tenho a persuasão intima que é minha alma, quem as percebe, e distingue todas. Eu sinto intimamente que é no meu *Eu*, que todas as impressões parciaes se reunem, sem se confundir jámais. Eu sinto da maneira mais clara, que é o mesmo *Eu*, em cada impressão parcial, e na reunião de todas as impressões: que o *Eu*, que percebe a ponta da pyramide é essensialmente o mesmo *Eu*, que percebe a base; e o mesmo que compara as duas impressões, e julga da altura da pyramide.

Este *Eu* não póde ser materia: eu só vejo no orgão composição e diversidade de partes, eu ahi descubro fibras, cuja disposição entrelaçamento e relações apresentão uma multidão de particularidades que eu não poderia esgotar. Cada fibra, cada fibrilha, cada molecula existe á parte; uma não é a outra, mas de sua colleção harmonica resulta o orgão.

Não é pois o orgão mesmo que percebe, compara e julga; um ser multiplice não poderia formar esta unidade, este *Eu*, de que tenho o sentimento tão intimo, tão claro, e que reune em si, sem confusão, tantas coisas que existem separadamente fóra delle. Qualquer que seja a organisação, que eu conceba, será a mesma que a do olho que o anatomico desseca. Por toda a parte encontrará multiplicidade, variedade, e nunca esta unidade psicologica, que constitue o sentimento do *Eu*.

E' da maior evidencia, que a imagem formada sobre a minha retina já não é esta pyramide, assim como um retrato não é o rosto que representa. Mas si por ventura não houvesse fluido interposto entre o objecto, e o meu olho, ser-me-hia physicamente impossivel adquirir a percepção visual do objecto. Feixes de luz immoveis, e duros, apoiados por uma das suas extremidades sobre a pyramide, e por outra sobre a minha retina, poderião imprimir n'ella, como em uma massa molle, a imagem ou representação da pyramide; mas eu não poderia conceber, como esta representação passaria ao meu cerebro, e do meu cerebro á minha alma.

Porêm a luz é um fluido dotado de um movimento inteiramente rapido: este movimento muito rapido da luz communica-se ás fibras mui delicadas de minha retina; por ellas as fibras do meu nervo optico; e o movimento propaga-se desta sorte até o meu *Sensorium*. Não é, pois, mais uma pintura, que deve occupar-me agora, é um certo movimento impresso em uma certa parte do meu olho, e communicado por ella á certas partes do meu cerebro.

Como, porêm, a parte solida do nervo não parece propria para transmittir a impressão do objecto, por que os nervos não são elasticos, e nem estendidos como as cordas de um instrumento; e entretanto é bem provado, que a impressão só se transmitte por intervenção do nervo; é mistér, que haja no nervo alguma outra coisa que opere esta transmissão. Esta coisa só o póde ser um fluido muito subtil, e muito elastico, que reside em o nervo, e que tomou o nome de fluido nervoso.

Uma ligadura feita em um nervo, suspende a acção do musculo, onde este nervo vai prolongar-se: o nervo leva para ao musculo um fluido que o pôe em acção, e cuja rapidez é interceptada pela ligadura. A paralisia opera um effeito analogo.

A luz que reflete o objecto obra, pois, sobre o fluido activissimo, contido nos filletes nervosos da retina, e esta acção se propaga em o nervo optico, de que elles não são mais de que um prolongamento, ou uma espansão.

Uma semelhante theoria suppôe necessariamente o influxo physico. Convém justificar esta hypothese fundamental. Nós o faremos, depois de apresentar a analise dos differentes systemas inventados para explicar os misterios da união da alma com o corpo.

LIÇÃO V.

Systemas philosophicos sobre a união da alma com o corpo; Juizos sobre estes systemas.

NOÇÕES PRELIMINARES.

Ha entre a alma e o corpo, substancias absolutamente differentes, uma correspondencia mutua e constante, uma especie de commercio, que é impossivel negal-o.

Muitos philosophos procurárão explical-o: e formárão-se a este respeito tres systemas principaes, todos differentes: o das causas occasionaes, ou da assistencia: o da harmonia prestabelicida; o da causalidade, ou influxo physico.

Depois de Billebio, tem-se representado estes celebres systemas debaixo desta triplicada comparação.

Figurai-vos dois relogios que trabalhão sempre uniformes, ou certos um por outro. Nesta hypothese, a uniformidade poderia ser de tres modos:

1.° Suppondo que um homem dirigisse com o dedo, e na mesma direcção os ponteiros de ambos os relogios, de maneira que ao mesmo tempo marcasse os espaços decorridos.

2.° Si estes dois relogios de tal sorte fossem construidos, que ao mesmo tempo marcasse, e seguissem os seus movimentos, indicando cada um por seu mecanismo peculiar, o mesmo tempo já passado.

3.° Si o artista construisse de maneira tal estes relogios, que a acção, movimento de um, occasionasse semultaneamente no outro a demonstração do tempo decorrido.

O primeiro systema é o das causas occasionaes, o segundo é o da harmonia prestabelicida; o terceiro o da influencia, ou influxo physico.

I. SYSTEMA.

AS CAUSAS OCCASIONAES, OU A ASSISTENCIA.

O systema das causas occasionaes foi inventado por Descartes, e desenvolvido por Malebranche, que o embelesou com a sua imaginação. Este systema consiste, em affirmar-se, que Deos, em consequencia das impressões organicas, é quem produz as sensações na alma, e quando a alma tem formado determinações, ou desejo, é quem imprime o movimento nos orgãos. Esta hypothese chama-se systema das causas occasionaes, porque os movimentos do corpo não são mais do que occasião para Deos imprimir na alma, certas ideias, assim como as determinações da vontade, ou os desejos, dão a Deos a occasião de produzir no corpo certos movimentos.

Costuma-se tambem chamar systema da assistencia, porque, segundo este systema, o commercio entre o corpo e a alma consiste sómente na assistencia que Deos presta á cada uma d'estas substancias.

Confutação.

E' claro, que a vontade é distincta da sensibilidade, que desejar, e appetecer não é o mesmo que sentir ou perceber. E' claro ainda que desejar, é obrar. O desejo é, pois, uma certa acção, e esta acção suppõe necessariamente uma força, de que é producto. Não podemos duvidar, que a alma seja esta força: a alma exercita, pois, uma certa acção, quando deseja, e exercita esta acção fóra de si mesma, porque o desejo não é simplesmente uma sensação, uma idéia.

Mas a alma não poderia obrar fóra de si, sem que houvesse fóra della, um sujeito, sobre quem desenvolva sua força; porque obrar é produzir um certo effeito: ha pois fóra da alma alguma cousa, a que se applica sua força que ella muda ou modifica. Poder-se-hia procurar esta cousa fóra da maquina organisada, á que a alma está unida? Ainda mais, si por ven-

tura nada houvesse fóra da alma, que fosse o sujeito, ou como lhe chamão outros, o objecto desta força motriz, ou modificante que faz parte de sua essencia; como seria possivel a esta força exercitar-se? Que idéia poderia fazer-se da acção de querer, desejar, ou appetecer? Como poderiamos conceber a attenção, cujos fenomenos provão a existencia desta força motriz, de que a alma é dotada? Parece-me pois, que se póde admittir em boa logica, que a alma possue uma actividade, que constitue sua essencia, actividade que ella desenvolve a seu arbitrio, fóra de si, sobre seu corpo, e por seu corpo sobre tantos objectos diversos.

Si o respeitavel author da famosa hypothese das causas occasionaes désse mais attenção aos resultados immediatos da naturesa das forças, e principalmente da naturesa da alma, elle não recusaria, sem duvida, toda a actividade ás creaturas; e não se teria declarado, como fez, contra a possibilidade do influxo physico.

Elle admittia que a vontade pertence incontestavelmente á alma: que é a alma que deseja, ou appetece, mas elle não refletia, que estas cousas, não sendo mais do que modificações da força motriz da alma, não poderião depender da acção immediata do primeiro motor. Si elle tivesse ainda reconhecido, que o desejo é uma acção que a alma exercita sobre certas partes do cerebro, talvez não recusasse admittir, que a alma póde tambem mover os membros. Elle não diria, sem duvida, que no momento em que a alma deseja, Deos abala a parte do cerebro, de que depende a representação do objecto desejado, porque sentiria, que o desejo é inseparavel da acção, que elle suppõe necessariamente, e o caracterisa como operação da alma.

2° Systema.

A HARMONIA PRESTABELECIDA.

N'esta hypothese singular não ha propriamente commercio reciproco entre o corpo, e a alma, porque não existe acção reciproca das duas substancias uma sobre a outra.

Para satisfazer philosophicamente aos phenomenos da união, Leibnitz, author d'este systema, suppunha que todas as percepções, e todas as volições da alma nascem de seu proprio fundo e são geradas umas pelas outras por uma especie de geração natural.

Assim a alma, na sua hypothese, é uma especie de authomato espiritual que executa por si mesmo e independente de todo o agente externo, todo a serie de operações, que devem constituir a vida sensitiva intellectual, e moral do individuo.

O corpo é outro authomato, propriamente dito, cujos movimentos forão todos calculados pelo supremo artista, de modo que correspondem exactamente a todas as percepções, e volições da alma.

Os dous authomatos estão portanto em uma harmonia perfeita um com o outro: tudo, o que se passa em um, é representativo com a maior perfeição pelo que se passa em outro. São, como acaba de comparar-se, dois relogios regulados um pelo outro, e que apontão a mesma hora, cada um á sua maneira.

Confutação.

Segundo a affirmação de Leibnitz, as Monadas são essencialmente activas e ellas são seres simples, e actividade é a unica cousa positiva, que se póde concebér n'estes seres.

A actividade das Monadas é uma tendencia á mudança: esta mudança é o que Leibnitz chama uma modalidade. Elle diz, que a monada produz por si mesmo suas proprias modalidades. Ellas nascem do seu proprio fluido, e derivão uma das outras, por uma especie de filiação natural, porque não re-

cebendo a Monada cousa alguma de força, convém que todas as suas modalidades dependão unicamente da actividade, ou da força que constitue sua essencia.

Mas a força, ou actividade da Monada é de sua naturesa indeterminada: ella é susceptivel de uma multidão de determinações, ou modalidades differentes: e não póde dar-se por si mesmo alguma determinação particular. Qual é pois aqui a razão sufficiente da existencia da primeira modalidade, desta modalidade, que data do instante da creação, e de que derivão originariamente todas as outras modalidades?

Não se esqueça que Leibntz não admitte alguma influencia das Monadas uma sobre as outras, nem alguma acção immediata do Creador; pergunto, pois, ainda como póde conceber-se a producção da primeira modalidade?

Vê de que esta objecção ataca não só a harmonia prestabelecida, como a monodologia, porque na hypothese da harmonia prestabelecida trata-se tambem de dar a razão da primeira percepção da alma; e o do movimento do corpo que corresponde, segundo o author, á esta percepção.

No systema da harmonia prestabelecida todas as percepções, e todos os movimentos são submettidos ás leis particulares da evolução das duas substancias.

As percepções são produsidas umas pelas outras, e os movimentos gerados uns pelos outros.

Mas para que uma percepção nasça de outra, não é preciso haver uma certa relação entre as duas percepções? Ora, que relação ha entre a percepção da côr vermelha, e a noção abstracta do infinito? Póde muito bem acontecer, que emquanto medito profundamente sobre a noção do infinito, um corpo vermelho venha subitamente ferir a minha vista. Como pois a noção do infinito produzio na minha alma a percepção do vermelho?

A esta percepção succede igualmente a percepção de um som agudo, á este um sabor picante, &c.

Como conciliar tudo isto, e mil outros factos analogos, com a harmonia prestabelecida, e o grande principio da razão sufficiente?

Apresenta-se ainda outra objecção: como na hypothese Leibnitianna todas as ideias da alma nascem do fundo de seu ser, e o que existe fóra, não póde ter alguma acção sobre ella, segue-se necessariamente que o inventor da hypothese devia só á sua alma o saber profundo, e a immensa erudição que immortalisárão seu nome, porque esses milhares de volumes, que elle tinha lido ou julgado ler, não podião ser a fonte de tantos conhecimentos. Os livros obrão sobre a alma, por os olhos e os ouvidos, e na hypothese do inventor, os olhos, e os ouvidos não teem nem podem ter alguma influencia sobre a alma. O cerebro não faz mais do que representar á sua maneira o que se passa na alma, e é absolutamente estranho a elles.

Certamente, quanto mais se aprofunda a harmonia prestabelecida do Aristoteles moderno, tanto se julga menos conforme com os factos ou com os principios mais fundamentaes da Psychologia experimental. Admira-se sempre o genio do inventor, e acaba-se voltando ao influxo phisico, ou ás noções communs.

3.º Systema

O INFLUXO PHYSICO, OU A CAUSALIDADE.

O systema da causalidade, ou, como vulgarmente se chama, do influxo physico, estabelece uma mutua acção do corpo sobre a alma, e da alma sobre o corpo. Esta mutua acção é a causa da coexistencia de certos movimentos do corpo com certas affecções da alma. Esta acção, sendo real e physica, diz-se que o corpo influe physicamente sobre a alma, e a alma physicamente sobre o corpo; e deu-se a este systema o nome de influxo physico.

Eis aqui como eu considero esta mutua acção; e estabeleço este systema.

Os objectos mesmo ou os corpusculos, que delles emanão, obrão sobre os sentidos só por impulsão.

Esta communica-lhes um certo abalo que se transmitte ao cerebro; e a alma experimenta sensações.

Eu supponho portanto, que o corpo obra sobre a alma, ou melhor, que por occasião aos movimentos excitados nos sentidos pelos objectos, a actividade da alma se desenvolve de uma certa maneira.

Eu não considero a sensação, como effeito physico, e immediato do movimento dos nervos, mas como consequencia inseparavel d'este movimento. Eu considero de alguma sorte este movimento como um signal natural da sensação, e este signal é da instituição do Creador.

Larómiguière, nas suas lições de Philosophia, Parte 2.ª Lição 9.ª pag. 43 do 3.º Volume, edicção de 1826, expressa-se d'esta maneira sobre o influxo physico:

Este systema é extremamente simples: mas a simplicidade é só apreciada, quando se reune á verdade.

Sendo o corpo uma substancia extensa, e a alma uma substancia inextensa, consebe-se a acção physica de uma sobre a outra? *Tangere enira, aut tangi, nisi corpus nulla potest res.* Nenhuma cousa póde tocar, ou ser tocada, sem ser corpo, e sem ter partes.

A alma não póde receber o contacto do corpo, e o influxo physico é impossivel.

RESPOSTA.

Esta maquina maravilhosa, á qual está unida minha alma foi feita para ella; porque é esta maquina, que põe em valor todas as suas faculdades.

A grande composição da maquina não apresenta, pois, uma opposição real com a simplicidade da minha alma, porque si fosse real a opposição, como as duas substancias poderião unir-se, e reciprocamente obrar uma sobre a outra? Eu supponho, como se vê, que a impossibilidade do influxo physico não é demonstrada, eu julgo ter boas provas para mostral-o; é o que passarei já a fazel-o.

A maquina só obra para seu movimento, este movimento anima todas as suas peças. Eu ignoro a naturesa inteira do movimento; mas eu sei em geral, que elle é uma força que

se applica ao corpo, por o qual o corpo obra. Não é, logo, propriamente á materia da maquina o seu verdadeiro agente; é a força que a anima. Uma força physica, porêm, qualquer que ella seja, é em si indeterminada, e não poderia dar-se por si mesma alguma determinação particular: para que ella produsa certos effeitos, convém ser applicada a um sujeito por uma certa maneira, em uma certa ordem, segundo certas proporções, e uma certa direcção. O sujeito a quem se applica a força, que eu considero, é o cerebro; e é a sua organisação, que regula as determinações particulares da força, e o faz convergir para um certo alvo. Este alvo ou este fim é excitar na alma ás sensações, ou percepções correspondentes ás modificações da força que as faz nascer.

Esta força é necessariamente um ser simples; porque a idéia que tenho desta força, não póde ser decomposta em outras idéias. Eu não posso decompor esta força, assim como não posso decompor o sentimento que tenho do meu *Eu*. A força de que se trata parece-me sempre uma, simples, immaterial.(*) Eu ignoro profundamente como esta força se applica á maquina organisada, á que minha alma está immediatamente prezente; mas eu tenho a mais perfeita certesa que esta força applica-se, e obra nella; e eu contemplo seus maravilhosos effeitos.

Não seria, logo, propriamente um ser puramente material que obrasse sobre minha alma: seria propriamente um ser simples, que por sua simplicidade poderia sustentar relações secretas com esta substancia simples, que eu chamo minha alma. Si um ser simples póde, sem deixar de ser um, e simples, applicar-se á um ser multiplice, como é a materia, acharei mais difficuldade em admittir, que applica-se a um ser, tão simples, como elle, e a quem modifica por sua acção?

(*) Eu posso demonstrar por uma maneira menos directa a immaterialidade da força que opera o movimento. Eu estou certo que o corpo não se move por si mesmo; o movimento não decorre, pois, immediatamente da naturesa propria do corpo: elle deriva pois de alguma cousa exterior ao corpo, e si esta cousa fosse tambem materia, onde encontraria eu a causa do movimento?

E' verdade, que não concebo, como hum ser activo, e simples applica-se á um ser multiplice, e anima todas as suas partes; mas posso eu racionavelmente duvidar do movimento, posso conceber o movimento, sem ser debaixo da idéia de uma força, ou de um ser activo, e simples?

E' verdade ainda, que eu não tenho alguma idéia representativa, ou sensivel de um ser simples, e que é só por um esforço do raciocinio que consigo conhecer a existencia de um tal ser; máu raciocinio ensina-me tambem, que sendo eu um ser mixto, ou um ser que só percebe pelo ministerio dos sentidos, não posso formar uma idéia representativa, ou directa de um ser simples.

Seus sentidos obrão sobre a alma, convém que a alma reaja sobre os sentidos, porquanto eu não poderia conceber acção sem reacção.

Eu não conheço a natureza intima da minha alma, assim como não conheço a de qualquer outro ser; mas eu tenho as melhores provas de que minha alma é um ser absolutamente simples, e dotado de uma actividade que lhe é essencial. Minha alma é, pois, uma força, e esta força é susceptivel de uma multidão de modificações diversas. Ella é tão indeterminada em si, como qualquer outra força, não póde dar-se por si mesma determinações particulares, assim como não o póde a força que anima a materia. Esta força que constitue o meu *Eu*, recebe, pois, suas determinações de corpo organisado, a quem ella está unida, ou, para fallar mais exactamente, a alma recebe estas determinações da força que anima este corpo, e esta recebe as suas determinações das forças inherentes aos corpos ambientes.

Mas, afim de que a minha alma possa desenvolver a força de que é dotada, é necessario haver um sujeito, á que seja applicada esta força, e que seja elle mesmo dotado de uma força reagente, porque se nada resistisse, como a força produziria seu effeito? O sujeito, sobre quem a alma desenvolve sua força, e pelo qual obra, é a maquina organisada, que lhe está unida, ou antes a força inherente á esta maquina.

Eu tenho a mais perfeita certeza de que minha alma é uma força: porque exercíto a cada instante esta força, e sinto a cada instante, que sou eu, quem exercíto. Eu tenho uma vontade, e a exercíto; eu tenho desejos e os satisfaço; eu forcejo contra os obstaculos, e os venço.

Eu tenho a consciencia mais intima de tudo isto querer, desejar, forcejar, não é simplesmente sentir, perceber, sofrer, é obrar, é produzir um certo effeito, e este effeito minha alma produz sobre seu corpo, sendo pois da ultima evidencia, que estes differentes effeitos, como v. g. a attenção, o desejo, são modificações da actividade da alma, e que são inseparaveis de um certo abalo nos orgãos dos sentidos, fica por isso mesmo provado, que a alma exercita uma acção sobre o seu corpo. A simplicidade da alma não offerece portanto uma opposição real com a composição dos orgãos: ha, logo, uma relação secreta, que liga as duas substancias, um meio secreto, que estabelece entre ellas um commercio reciproco, e este meio parece-me dever achar-se em a natureza das forças inherentes ás duas substancias. São as differentes modificações d'estas forças combinadas, que produzem todos os phenomenos da vida.

LIÇÃO VI.

Noções geraes sobre a origem das idéias.

A experiencia demonstra, que a privação de um sentido traz comsigo a privação de todas as idéias ligadas ao exercicio d'este sentido: a privação de todos os sentidos, ou o que vale o mesmo, sua innação absoluta traria comsigo a privação total das idéias.

Eu não me demorarei aqui em combater a opinião das idéias innatas: eu o farei em uma das lições seguintes. Não me demorarei tambem em provar, que as nossas idéias mais abstractas teem uma origem corpórea, basta dizer agora, que só temos idéias abstractas por soccorro dos signaes, que as representão; e

estes signaes, são figuras, sons, movimentos, e corpos. Eu terei de occupar-me ainda outra vez das origens das idéias, quando fallar das faculdades do homem.

Todas as nossas idéias dirivão, pois, originariamente dos sentidos; e o ser que não fizesse uso dos seus sentidos, não teria idéias. Eu tomo aqui a palavra—idéia—no sentido mais extenso, por toda a maneira de existir da alma, de que ella tem a consciencia, ou o sentimento.

Mas, que noção póde formar-se de uma alma sem idéias? Eu não quero que formeis alguma; porque não quero que, desconheçaes os limites do espirito humano. Vós definis a alma por uma substancia, que pensa: defini antes por uma substancia que tem a capacidade de pensar, é esta capacidade que constitue em parte a essencia da alma; e vós não sois feito para conhecer esta essencia. Não esqueçaes, que aquillo que chamaes—essencia das cousas—, não é mais do que sua essencia nominal. Entendei por essencia nominal esta remissão de propriedades: de qualidades, que os sentidos, e a reflexão nos fazem descubrir nas cousas, e que compõem a idéia que formamos das cousas. O principio, ou a razão destas propriedades, constituem a essencia real do sujeito, de que a essencia nominal não é mais do que o resultado. Não tendo, pois, idéias que não provenhão dos sentidos, segue-se que a alma obra por intervensão do corpo: elle é a primeira fonte de todas as modificações da alma: ella é tudo, o que o corpo a faz ser.

Assim não temos alguma idéia das operações da alma separada do corpo: porque todas as operações da alma, que nós conhecemos executão-se por meio do corpo, ou dirivão originariamente do corpo, como de seu principio. (1)

(1) Ve-se, pois, que o meu systema é o sensualismo; mas depois do apparecimento do idealismo, o sensualismo não se póde manter seguro nos seus dominios exclusivos.

Todavia ambos estes systemas offerecião erros, que os seus sectarios se lançavão em rosto mutuamente. Um destes genios, nascidos para revelar os prodigios da razão humana, se levantou como um Deos, no meio do cahos, em que se cruzavão, e combatião todos os elementos philosophicos empregando a extensão de sua vasta, e sublime comprehensão, reconstruio a philosophia, apresentando as verdades, de que o espirito humano esteve sempre de posse.

O homem não é uma certa alma, nem um certo corpo: é o resultado da união de uma certa alma com um certo corpo.

Porque a alma tem uma dependencia originaria absoluta do corpo, afim de pôr valor ás suas operações: ficará immovel na presença da sensação? Será ella passiva a seu respeito? As sensações virão desta arte a ser o producto de acção physica e organica? Eu tratarei d'esta questão importante, depois de offerecer o quadro dos differentes systemas sobre a origem das idéias.

Os systemas exclusivos forão proscriptos, por Mr. Victor Cousim. O sensualismo, e o idealismo, a escola de Locke, e a philosophia escosseza derão-se as mãos; e a razão pura de Kant sentando-se no lugar da reflexão de Locke, offereceu os verdadeiros elementos do espirito humano, as legitimas fontes das idéias, e resolveu os mais difficeis problemas da Psychologia, que dividião o mundo philosophico. Felizmente, para mim, a theoria das forças; e da actividade da alma, das sensações, da attenção, baseando-se no elemento idealista, apartárão-me bastante da escola sensualista.

Mas a theoria da reflexão, e da origem das idéias offerece o lado vulneravel do sensualismo. E' o que demonstrou Mr. Cousim na sua analyse ou ensaio sobre o entendimento humano de Locke, e em outras obras. O systema sublime de Mr. Cousim apenas é conhecido no Brasil, e por desgraça, seus trabalhos philosophicos ainda não estão completos, e nem impressos, ou conhecidas aqui as suas obras posteriores. (1) Eu forcejarei entretanto por aproveitar o que elle tem feito, e restaurar com elle o systema philosophico.

(1) O autor assim se exprimio em 1833. (Not. do Editor).

LIÇÃO VII.

Systema dos philosophos sobre a origem das idéias.

I. Systema.

IDÉIAS INNATAS.

Segundo o systema das idéias innatas, o author da natureza, dando existencia á nossa alma, formou, e gravou na sua mais intima substancia todas as idéias, todas as imagens, que ella póde ou deve ter das cousas. Mas estas idéias, estas imagens das cousas, estes desenhos infinitamente variados e multiplicados, impressos, na mais intima substancia da alma, são e ficão na alma, como quadros sem luz, como fibras virgens, como lineamentos apagados, modificações adormecidas, até que o desenvolvimento dos orgaõs, e impressão feita sobre os sentidos as desenvolvão, dispertem, ponhão em jogo e acção, e fação imagens formalmente representativas dos objectos. Este systema é, com pouca differença,

O systema de Platão.

A alma, diz Platão, emanando da substancia divina, teve outr'ora em si mesma o conhecimento de todas as cousas: mas tendo peccado, decahio de seu estado e foi condemnada a ser unida a um corpo.

O esquecimento dos seus deveres era a consequencia necessaria desta pena: mas estava reservada á philosophia reparar esta falta, fazendo lembrar ao espirito, seus primeiros conhecimentos. A alma tinha pois conservado a faculdade de lembrar-se de sua origem immortal, e de suas primeiras idéias.

Refutação.

Este systema das idéias innatas, que já foi muito acreditado, e hoje é quasi intimamente abandonado, não é admissivel; porque não tem alguma prova, que o estabeleça, porque é só edificado sobre supposições fabulosas, insustentaveis, que o destroem, e arruinão.

E' visivel que este systema suppõe ou arrasta noções inuteis, e redundantes, e que não convém, com as idéias que temos, da natureza, e de seu sabio author. A quem se poderá persuadir, que as idéias que o homem julgou nascer em o seu espirito na idade de 46 ou 50 annos, existirão nelle em pura perda, tão longo tempo antes de sua percepção? Quem poderá persuadir-se que actualmente existe na alma uma infinidade de idéias reaes, das quaes nunca teve nem terá o sentimento: que estão e estarão para elle adormecidas, e mudas: que não lhe devem ser de algum uso: e cuja existencia é perfeitamente inutil para elle?

Esta hypothese suppõe necessariamente orgãos apropriados á acção dos objectos, aptos para dispertar por sua acção essas idéias adormecidas.

Neste caso é inutil o systema das idéias innatas.

Porque, devendo as idéias ser dispertadas na proporção da actividade especifica dos objectos; é impossivel, poder suppor jámais, que existissem precisamente na alma estas infinitas, e variadas modificações, cuja representação é desenvolvida pelos objectos, em uma proporção respectiva: demais; qual é a razão por que um orgão, ou uma acção objectiva disperta sómente sensações apropriadas, ou especificamente taes?

Porque a privação, ou imperfeição de um sentido influe sobre a existencia ou imperfeição da idéia correspondente. Qual é a razão porque os mesmos homens teem dos mesmos objectos idéias, ou noções tão differentes? Em quanto a Platão limito-me a dizer, que a supposição da antiga existencia de idéias, das quaes não temos nem a consciencia, nem a recordação, é perfeitamente chimerica.

II. systema.

As especies impressas e expressas.

Segundo o systema das especies impressas, e expressas, systema adoptado por Aristoteles; os objectos externos lanção em os nossos sentidos especies, ou imagens de si mesmos, os quaes exprimem-se nos differentes orgaõs, que lhes são analogos; e passão destes orgaõs á alma. Exemplo:

Uma rosa, vista, ou sentida, ou apalpada, lança de seu seio, e imprime nos meus olhos, ou no meu nariz, ou na minha mão uma imagem de si mesma: eis aqui as especies impressas, que não são mais do que imagens, ou simulacros dos objectos impressos em os nossos sentidos.

Minha alma extrahe dos meus sentidos, por exemplo, das fibras do meu nariz, dos meus olhos, ou da minha mão, estas imagens materiaes que nelles estão impressas: trabalha-as, dá-lhes seu molde proprio; converte-as em imagens espirituaes: eis aqui as especies expressas; eis aqui a obra do entendimento agente, para fallar a linguagem dos partidistas deste systema.

Quando estas especies expressas, depois de extrahidas dos orgaõs materiaes, são assim reformadas, e espiritualisadas; nossa alma recebe-as em si mesma, imprime-as na sua propria substancia, modifica-se intrinsecamente; eis aqui na alma, as especies impressas, e expressas: eis aqui a obra do entendimento paciente; e o digno fim de toda a metamorphose.

Refutação.

E' visivel, que o anti-filosophico systema, que acabamos de expor, merece entre os maiores dilirios do espirito humano, um lugar muito distincto, quando não seja o primeiro. Tantos absurdos não merecem uma refutação: basta expol-os, para serem repulsados por o senso commum.

III. systema.

Os simulacros representativos.

Epicuro, depois de Democrito: e Lucrecio depois dos primeiros, asseguram, que do seio, ou da superficie dos seres materiaes, parte ou exala-se uma multidão de simulacros representativos, de uma tenuidade e mobilidade incomprehensivel, os quaes recebidos no corpo organisado, e animado, ahi tração mais ou menos felizmente a imagem ou impressão do objecto que os lança.

Estes simulacros representativos imprimem-se na alma sensivel, que elles fazem consistir em uma reunião de corpusculos muito delicados, espalhados por todo o corpo; e na alma intelligente, que estabelecem na outra reunião de corpusculos, ainda mais delicados, e que tem o coração por sua séde principal. A primeira chama-se, *anima*, a segunda: *animus*.

Estas duas almas estão no corpo, quando o ser acha-se acordado, e em saude; mas sahem parcialmente do corpo, quando se dorme ou no estado de enfermidade.

Refutação.

Que philosophia! Quando se observão estas almas sahindo, e entrando no corpo, não nos parece ler a historia dos feiticeiros? (e assistir as viagens nocturnas das almas no sabbado)?! Sua refutação é a sua exposição.

IV. Systema.

As cousas vistas em Deos.

Malebranche, author deste systema, querendo explicar a origem das idéias, diz, que nós vemos tudo nas idéias de Deos. Mas como vemos tudo em Deos, e nas idéias divinas? E' o que Malebranche parece não explicar de uma maneira bastantemente clara. Nós procuraremos explicar um systema tão abstracto.

A essencia divina, diz Malebranche, é o lugar dos espiritos, assim como o espaço é o lugar dos corpos. Ora, assim como os corpos estão inteiramente unidos ao espaço, que occupão; assim tambem os espiritos estão intimamente unidos á essencia divina, na qual são como afogados e abismados.

Unidos intimamente á essencia divina, e penetrados por ella, os espiritos são unidos ás idéias prototypas, com as quaes estão penetrados, e nellas, e por ellas vemos o objecto, de que ellas teem sido o exemplar, e modello, e que nunca cessa de representar.

Assim, nossa alma, de quem a essencia divina é lugar essencial, e com quem está unida, vê nesta essencia todos os objectos.

Todavia, nossa alma não vê sempre em Deos tudo o que poderia ver; porque seria, para isso, necessario desejar. O desejo é a causa occasional da visão. Sua visão formal, ou a fórma que a faz evidente, é a idéia divina, a quem está unida e applicada.

Si a alma desejar ver, por exemplo, o sol, a este desejo da alma será ligada a vista ou visão do sol.

Trata-se aqui da vista, ou visão ideal, da idéia, e não da vista sensitiva, da sensação.

Estas idéias representativas modificão intrinsecamente só a substancia divina, em a qual existem encreadas, eternas, infinitas, e infinitamente simples como ella. Estas idéias modificão a substancia divina, sem derrogar sua simplicidade essencial.

Nossa alma é só intrinsecamente modificada por suas sensações. As idéias representativas dos diversos objectos, ou as percepções ideiaes, não a modificão intrinsecamente; são, por assim dizer, superficiaes á nossa alma: ellas não a penetrão. Ellas são a respeito de nossa alma, o que um espelho é aos nossos olhos.

Refutação.

Todas as razões dadas por Malebranche, para apoiar, acreditar, e estabelecer este systema, só tendem em provar, que Deos é a causa efficiente das nossas idéias, o que poderia ser verdade, sem ser necessario ver tudo em Deos, e nas idéias divinas.

Eu tenho actualmente, por exemplo, a idéia de um triangulo equilateral, eu supponho que Deos é a causa efficiente d'esta idéia: é nesta idéia, a qual existe na minha alma, e a modifica, que eu vejo este triangulo. Mas bem que esta idéia seja produzida em mim, por acção de Deos, não se segue que eu veja este triangulo em Deos, porque a idéia por meio da qual eu vejo o triangulo, nem é divina em si mesma, nem é identificada com Deos, ou com as idéias divinas, que não são realmente distinctas de Deos.

É ainda indubitavelmente certo, que em Deos ha uma unica essencia, infinitamente simples, essencialmente representativa de todos os objectos existentes, ou possiveis: logo, si acazo vemos tudo em Deos, a nossa alma unida, e applicada a esta essencia unica, infinitamente simples, e necessariamente representativa de todos os objectos differentes, deveria tudo ver ao mesmo tempo, e em toda a perfeição da essencia ou idéia representativa.

É um dos principaes fundamentos da doutrina de Malebranche que, para ver, a alma tem necessidade de desejar. Mas como desejar uma cousa, sem ter antes a idéia d'esta cousa Sera? necessario, por um abuso manifesto, que a alma conhecesse alguma cousa, antes de ter o unico meio, por onde podesse conhece-la.

Depois disto, a quem se persuadirá, que as idéias, de que a alma tem o senso intimo não existão n'ellas, e só lhe sejão superficiaes? Um tal systema, contra o qual reclamão, e se declarão todo os phenomenos do ser mixto, contém em si mesmo o germen de sua destruição, e nunca poderá manter-se.

V. Systema.

A MONODOLOGIA.

Leibnitz, na sua potente intelligencia, creou um systema, no qual pretende explicar todo os phenomenos physicos, e intellectuaes dos seres. Leibnitz dá aos seres simples o nome de Monoda, e é precisamente porque neste systema se trata de suas differentes evoluções, que se lhe dá o nome de Monodologia—ou tratado dos Monodas. Não fallarei da parte systematica, pertencente ao extenso, e das Monodas, que o fórmão, occupar-me-hei com o que tem relação a origem das idéias, e relativamente ao espirito.

Leibnitz estabelece, que em virtude do principio da razão sufficiente, tudo é necessariamente ligado no universo. Todas as acções dos seres simples são harmonicas e subordinadas umas ás outras.

O estado actual d'uma Monoda é necessariamente determinado por seu estado antecedente: este, por um estado precedente: e assim remontando até o instante da creação.

Resulta, pois, das idéias do sublime metaphysico, que, assim como os movimentos nascem uns dos outros, no systema intellectual, a acção nasce uma de outra. Estes dous systema correspondem exactamente um ao outro, e esta correspondencia continúa a harmonia universal que faz do universo inteiro um só todo, uma só maquina.

Reflexão.

Como esta parte da Monodologia, que explica a origem das idéias, é fundamento do systema da harmonia prestabelecida, encontrar-se-hão no artigo, em que se refuta este derradeiro systema, os principios, com que se refuta o systema da Monodologia.

VI. Systema.

A taboa rasa ou o sensualismo.

Locke, autor deste systema, suppõe, que a alma no principio, é o que se chama, taboa rasa, *tabella rasa*, privada de todo o caracter, sem alguma idéja, qualquer que ella seja. Como é porém, que ella recebe as idéias? Porque meios adquire esta quantidade prodigiosa de idéias, que a imaginação do homem, sempre activa, e sem limites, apresenta-lhe com uma variedade, quasi infinita? De onde tira a alma todos os materiaes que são como a base de todos os seus raciocinios, e de todos os seus conhecimentos? Locke responde: —da experiencia. é este o fundamento de todos os conhecimentos, é d'ahi que elles tirão a sua primeira origem.

As observações que fazemos sobre os objectos, externos e sensiveis, ou sobre as operações internas, que percebemos em nossa alma, e sobre as quaes reflectimos, fornecem ao nosso espirito os materiaes de todos os pensamentos. São as duas fontes, donde decorrem todas as idéias, que temos, ou podemos ter naturalmente.

Assim, conforme o systema do illustre philosopho Inglez, todas as idéias tirão sua origem dos sentidos, como suas occasiões, de uma maneira immediata ou remota. A' primeira origem pertencem as idéias sensiveis: á segunda origem, as que se chamão reflexas. Estas ultimas não teem objecto sensivel, de que sejão representações.

Reflexão.

Nós nos limitamos a respeito do systema de Locke ao que dissemos em a nota da lição 6.ª

LIÇÃO VIII.

Da faculdade de sentir, considerada como um ramo de actividade da alma.

NOÇÕES PRELIMINARES.

Como eu sinto, que existo, porque tenho a minha consciencia da minha modificação actual; eu sinto igualmente que tenho a vontade de mover certas partes do meu corpo, e que esta vontade se executa. Eu admitto, pois, que a minha alma é dotada de uma actividade, que se modifica de diversos modos: eu entendo, por esta actividade, a capacidade que tem minha alma para produzir em si, e fóra de si, ou sobre seu corpo certos effeitos.

Eu digo — em si—, porque não apercebendo alguma relação entre um movimento, e uma sensação, não posso collocar no movimento a causa immediata, e efficiente da sensação.

Eu digo—fóra de si, ou sobre seu corpo—, afim de conformar-me com esta decisão do senso intimo, ou sentimento interior, que me persuade ser eu o autor immediato das minhas acções.

Não será, talvez, pulsar muito longe as distincções em metaphysica, distinguir duas cousas nas sensações, que o objecto excita (?) uma o que caracterisa este objecto, ou annuncia a sua presença: outra, o que determina a alma a obrar?

Si o autor da natureza quizesse que as sensações contivessem unicamente a primeira d'estas duas cousas, a alma parecer-se-ia com um espelho, que recebe a imagem dos objectos, e fica immovel na sua presença. Mas a sabedoria eterna fez da alma um ser activo, e collocou fóra d'este ser as causas que determinão o exercicio de sua actividade. Ella fez a alma de prazer e dôr, e estabeleceu o physico de prazer e dôr em um certo abalo das fibras, ou em um certo grão de abalo. Desta arte ella subordinou a actividade da alma á sua sensibilidade; a sua sensibilidade ao jogo das fibras; o jogo das fibras e acção dos

objectos. Eu já defini a actividade da alma, a capacidade que ella tem para produzir certos effeitos em si, e fóra de si ou sobre seu corpo. Eu defino a alma uma força, uma potencia uma capacidade de obrar ou produzir certos effeitos. E' tudo quanto se póde dizer da actividade da alma, considerando-a debaixo deste ponto de vista geral:— Actividade dos seres de qualquer natureza que sejão, só nos é conhecida por seus effeitos; estes effeitos são mudanças, são modificações, que sobreveem aos seres, por intervenção, ou em consequencia da presença de outros seres. Depois dos principios emittidos, eu proponho á solução esta questão Psychologica.

Questão unica.

A alma é passiva, quando percebe, ou sente? Solução:

Eu acabei de expôr as minhas idéias sobre a actividade em geral. Eu indiquei o ponto de vista debaixo do qual propuz-me considerar a actividade de nosso ser. Eu disse que a actividade da alma é a capacidade que tem a alma de produzir certos effeitos em si, e fóra de si, e sobre seu corpo. Eu inseri n'esta definição as palavras *em si,* para conformar-me com a opinião dos philosophos, que pensão que a alma se modifica a si mesmo, ou fórma as sensações, em consequencia do jogo dos orgãos.

Segundo esta opinião, a faculdade de sentir é um ramo de actividade da alma, uma modificação desta actividade, porque tudo o que se diz que a alma produz, ella produz por sua actividade.

Eu mostrei em poucas palavras o fundamento da opinião, de que fallo, quando disse, que não percebendo alguma relação entre um movimento e uma sensação, não podia collocar no movimento a causa immediata ou sufficiente da sensação.

A alma é indubitavelmente um Ser differente do corpo: nós não podemos attribuir a este Ser alguma das propriedades por os quaes o corpo nos é conhecido: si, pois, o corpo obra sobre a alma, não é da mesma maneira, que um corpo obra sobre outro corpo.

A sensação que parece resultar do movimento nada tem de commum com o movimento: seria pois ella o effeito immediato do movimento ou resultaria immediatamente de alguma cousa, que nem é corpo, nem movimento? Ha uma maneira de exprimir-se a respeito da alma, que não me parece boa, e é, quando se diz, que a alma é passiva, quando percebe ou sente.

A passividade, si eu posso servir-me desta palavra, é directamente opposta á actividade.

Um ser, absolutamente passivo, é um ser no qual não se póde exercitar alguma especie de acção.

Obrar é produzir um certo effeito, uma certa modificação.

Como pois um ser passivo, seria susceptivel de modificação?

Como se exercitaria a força modificante sobre um sujeito incapaz de resistencia ou reação? Quando um corpo em movimento choca um corpo em repouso, communica-lhe seu movimento n'uma proporção relativa a rapidez, e ás massas.

No instante em que o corpo em repouso é chocado, póde ser considerado, como passivo; entretanto é evidente o contrario, pois que elle resiste ao movimento, em virtude da sua força d'inercia, sempre proporcionada as massas. Elle é ainda impenetravel: se elle não o fosse, o corpo que o abala o penetraria intimamente: os dous corpos occuparião o mesmo lugar metaphysico, e não haveria communicação do movimento.

Eu estou bem longe de comparar o choque de dous corpos com acção de corpo sobre a alma. O corpo não obra certamente sobre a alma, como um corpo obra sobre outro. A alma não é corpo: a simplicidade do sentimento o prova: o sentimento é um: o corpo é multiplice; mas eu concebo que em consequencia d'acção das fibras nervosas, passa-se na alma alguma cousa que corresponde á esta acção: a alma reage á sua maneira, e o effeito d'esta reacção é o que chamamos percepção, ou sensação. Emprehender, explicar o que é esta reacção da alma, querer dar a razão da maneira porque se fórma a percepção ou sensação, é querer dar a razão de como a alma está unida ao corpo. — Nós não somos feitos para penetrar este mysterio.

Aquelles, que para explicar a formação das sensações, supporão, que elles existião já n'alma; e que o corpo, não fazia mais que desenvolvel-as; compararão tacitamente o que se passa em um ser simples, com o que se passa com um ser organisado. Mas, que comparação póde fazer-se entre o que se passa em um ser simples, e o que se passa em um ser organisado?

O que são sensações contidas na alma, e de que a alma não tem a consciencia? O que são sensações que se desenvolvem? E' o que basta sobre uma opinião, que não tem outro fundamento mais, do que a nossa ignorancia sobre a maneira, com que a alma influe sobre o corpo. Acontece todos os dias, que quando se tem alguns termos de que não se tem idéia, julga-se ter augumentado os dominios da intelligencia.

Um ser tão sublime destinado a exercer suas admiraveis faculdades juntamente com o corpo, seguirá o destino deste companheiro inseparavel. A alma deixará de exercer suas portentosas funcções, logo que o corpo lhe recuse o seu apoio? O ser espiritual terá o destino apparente do Ser material? Eu digo em uma só palavra: — a alma é, ou não, immortal? E' o objecto seguinte:

LIÇÃO IX.

Da immortalidade da alma.

NOÇÕES PRELIMINARES.

Ha duas especies de immortalidade, uma essencial, e outra natural.

Immortalidade essencial é uma necessidade intrinseca, e absoluta de existir, a qual nasce da mesma essencia do sujeito, a quem repugna o não existir. Tal é a immortalidade de Deos. Immortalidade natural é uma exigencia intrinseca de perpetua conservação, a qual deriva da mesma natureza. Do sujeito que, apezar de ser destructivel absolutamente, todavia

não tem na sua natureza alguma cousa intrinseca, ou extrinseca de destruição. Tal é a immortalidade da alma humana.

Fim ou destino de alguma cousa é em geral a razão, ou motivo, porque esta cousa é creada ou produsida. Assim, o fim, ou destino da alma humana é conhecer a verdade, amar o bem, e animar o corpo humano. Quando a alma é separada do corpo humano perde, na opinião commum, este ultimo destino, mas póde conservar, e conserva os dois primeiros que são os seus principaes fins ou destinos.

Qualquer substancia, póde perecer, ou deixar de existir por dois modos; por dissolução, e por anniquilação. Os corpos se destroem e perecem por dissolução, isto é, por separação, e decomposição de suas partes integrantes, e constitutivas,que unidas formavão um todo, ou Ser determinado, e separadas, não são já o mesmo todo ou o mesmo Ser.

A alma dos brutos, si por ventura perece, só e póde ser por anniquilação, isto é, por a acção do Creador, que faz entrar o Ser em o nada, de onde o tirára. Assim, o ente morre quando de existente faz-se não existente.

A morte é de dois modos; simples, e composta. Chama-se morte simples, quando sobreexistem á decomposição do Ser as partes que o compõem. E' o que acontece na dissolução de decomposição, corrupção, e alteração dos compostos.

A morte chama-se composta, quando nada existe do que constitue o Ser: é o que chama-se anniquilação. Este facto só poderia realisar-se a respeito das substancias simples.

Chama-se corruptivel o que se póde resolver nos elementos, e partes de que se compoem: o incorruptivel é o que não se póde resolver nos seus simples.

Aniquilação é a mera cessação da conservação: *Mera conservationis cessatio.*

Conservação é a continuação da creação: *continuata creatio.*

Um Ser nasce, quando de não existente faz-se existente: ou o que vale o mesmo, quando passa-se do estado de mera probabilidade para o estado da actualidade.

Chama-se Producção, Geração, Formação, a acção pela qual

se faz existente um Ser, cujos elementos, ou constitutivos prexistião á sua existencia: taes são os compostos.

Chama-se creação, a acção pela qual se faz existente um ser, do qual não prexistião elementos ou partes constitutivas. Um tal ente se diz ser extrahido do nada: taes são os seres simples, sejão espirituaes, sejão materiaes.

A creação define-se, pois, a extração do nada: *Eductio ex nihilo.*

A Geração, producção ou formação define-se, a extração de outra cousa: *Eductio ex aliquo.*

A alma do homem não deve perecer, como faremos vêr, nem por dissolução, nem por anniquilação; daqui resulta sua immortalidade natural.

A immortalidade da alma é a base fundamental da Religião Christã; não é permittido á algum christão formar a mais ligeira duvida a este respeito. Entretanto, não será prohibido a um philosopho christão, já penetrado d'esta crença, examinar como se póde estabelecer pela razão esta verdade fundamental do Christianismo.

Dous generos de provas vão mostrar, que a alma do homem é immortal: eu chamarei physicas ás primeiras, e moraes ás segundas. São razões da mais alta probabilidade, da mais forte congruencia: mas não são demonstrações: ellas não teem o caracter da evidencia.

Provas Methaphisicas.

1.ª Não ha alguma razão da parte do corpo, ou da parte da alma, ou da parte de Deos, como Author e Creador da naturesa, que exija a destruição da alma humana: logo, não se encontra alguma razão philosophica, que possa atacar o Dogma da immortalidade *da alma humana.*

Porquanto, para que a dissolução do corpo humano podesse arrastar a dissolução da alma humana, seria mistér, que na occasião em que o corpo se destróe por a dissolução e separação das suas partes constitutivas, e integrantes, a alma

humana, podesse, e devesse tambem, em consequencia d'aquella dissolução, arruinar-se e dissolver-se por uma semelhante dissolução de partes, e principios constitutivos: mas sendo a alma uma substancia essencialmente espiritual, e por isso igualmente simples, e indivisivel, não se póde destruir por separação, alteração e mudança de partes que não tem, e não entrão na sua composição: logo, a decomposição e dissolução do corpo humano jàmais póde influir na decomposição e ruina da alma humana: logo, não ha alguma razão philosophica tirada do corpo que possa atacar o Dogma da immortalidade da alma humana.

2.ª Não ha alguma razão da parte do corpo ou da parte da alma que exigisse e arrastasse a ruina da alma humana: seria principal e unicamente a ruina, e dissolução do corpo humano: ora esta ruina, e dissolução corpórea não póde influir sobre a ruina, e dissolução da alma.

3.ª Si existe em a naturesa uma substancia que em si mesma, e na sua essencia não esteja sujeita a alguma corrupção, ou decomposição intrinseca, uma substancia que não contenha na sua natureza principios oppostos, que se combatem; uma substancia, na qual não existe cousa alguma, que se altere, use, e dissolva; é claro que uma tal substancia não tem em si mesma algum principio de destruição; que nada tem em si, ou por si, que deva arrastar ou promover a sua ruina e dissolução; tal é sem duvida a alma humana: logo, não ha alguma razão da parte da alma, que exija a sua destruição; logo. &c.

4.ª Si houvesse da parte de Deos, como Author da natureza, alguma razão, que exigisse a destruição da alma humana, seria principal, e unicamente, porque depois da dissolução do corpo, a alma não tem algum outro fim a encher. Ora, a alma tem um fim, e um destino sempre subsistente, e é conhecer a verdade e amar o bem, destino que a alma não poderia perder, separando-se do corpo, porque sendo o corpo humano essencialmente inerte, e incapaz de sentir, e pensar, não dá certamente á alma seus pensamentos, e suas sensações; elles nascem do fundo e actividade da alma, elles podem, pois, existir n'ella independente do corpo grosseiro de que foi despojado na sua

transformação: logo não se encontra da parte de Deos, como author da natureza alguma razão, que exija a ruina ou destruição da alma humana; logo não se encontra alguma razão philosophica, que possa impugnar o Dogma da immortalidade da alma humana.

Provas moraes.

1.° Sendo a nossa alma incorporea, e não podendo ser destruida por dissolução de partes, ella só o poderia ser por aniquillação. Mas a Justiça Divina oppoem-se a este acto de sua omnipotencia; porque na hypothese de não existir uma vida futura; nem a virtude nem o vicio receberião sua recompença ou seu castigo. Todos os dias vemos homens de bem, e cheios de piedade passar sua vida na pobresa, na humiliação, em sofrimento; em quanto os malvados, acobertando-se com a virtude gozão do premio devido só a justiça. Deve pois existir alêm do tumulo uma vida, em que se desenvolva a providencia de Deos, onde sua justiça brilha pela felicidade do justo, e o castigo do máo; um tempo alêm d'esta vida, em que se patenteie á face do universo, que Deos não zela menos os seres intelligentes, do que as creaturas insensiveis.

2.° O que prova ainda a immortalidade da alma é a avidez da felicidade e d'uma felicidade eterna: ella quizera amar sempre, e nunca perder o objecto amado: nossa vontade é insaciavel; tudo o que é finito irrita sua fome, longe de sacial-a: desgostada bem depressa dos objectos que possue, depois de os ter longo tempo desejado, ella procura sempre novos objectos, e não encontra algum, que possa encher o vasio immenso, que encontra no fundo de seu ser.

O homem só em a natureza vive inquieto e descontente: o homem só victima dos seus desejos é dilacerado pelo medo; e triste e desgraçado no meio dos prazeres, nada encontra n'este mundo, que satisfaça seu coração.

3.° A historia nos diz que todas as nações antigas e modernas, polidas ou selvagens, acreditárão sempre n'uma vida futura.

Ou esta persuasão geral e permanente, seja o effeito d'uma revelação primitiva, ou o producto essencial das concepções e moral do homem; é certo que uma convicção, e um sentimento tão geral, e tão constante deve bas ear-se em principios incontestaveis. Não se concebe como tantas na ções collocadas em tantos climas diversos, separadas por mares e delocadas em tantos climas diversos, separadas por mares e desertos, inimigas muitas vezes, e dominadas por tantos prejuizos varios, e tantos usos differentes, se conspirassem para reconhecer a existencia d'uma vida futura, sem que um titulo da mais forte convicção as tenha arrastado e fortificado neste sentimento. Devemos pois concluir, que a razão e a philosophia, conspirão a confirmar o mais bello de todos os dogmas que a religião tem revelado sobre a natureza e destinos do homem: A alma é immortal: é o grito da Religião, da Moral, da Razão, e da Philosophia: é o titulo de honra do genero humano, é o penhor da nobreza do homem.

LIÇÃO X.

Considerações sobre as faculdades do homem.

EXISTENCIA DAS FACULDADES DO HOMEM.

Eu não poderia racionavelmente duvidar que sou dotado de sensibilidade, de entendimento, de vontade, porque exercito a cada instante estas faculdades; a cada instante sinto, percebo, quero, e tenho a consciencia, ou o senso intimo de tudo isto.

Existencia das faculdades dos outros homens.

Como eu deduso de minhas proprias operações o conhecimento das faculdades, de que sou dotado; eu deduso das operações dos meus semelhantes a conformidade de suas faculdades com as minhas. Este juizo repousa sobre este principio: que *os mesmos effeitos suppõem as mesmas causas.*

Eu mostro na logica em que sentido se deve tomar este canon philosophico.

Os sentidos: a sensibilidade.

Observando-me com alguma attenção, reconheço que tenho a percepção dos objectos só por intervenção dos meus sentidos. Eu vejo entretanto claramente que se fosse privado da vista eu não poderia formar ideia da luz, e quando eu o podesse duvidar, um cego de nascimento me provaria.

A attenção.

Mas continuando a observar-me eu me persuado bem depressa, que a minha faculdade de sentir, ou perceber não é limitada precisamente á impressão, que os objectos fazem sobre os meus sentidos. Eu posso, se quizer modificar esta impressão, fazel-a mais ou menos viva. Eu chamo a este effeito um acto de *attenção.*

A abstracção.

Por o soccorro d'attenção eu posso ainda considerar no objecto somente a sua figura, sem attender ás outras determinações, que os meus sentidos descobrem. Eu chamo a este acto de minha attenção uma *abstração.*

A reflexão.

Eu continuo as minhas observações, e vejo que posso estender muito as minhas abstrações. Não só posso abstrahir d'um objecto a parte, ou modo que eu quero; mas posso ainda reter d'este objecto somente o que elle tem de commum com muitos outros.

Com o soccorro da palavra eu posso representar por um

termo esta qualidade commum e este termo será desta sorte o signal d'uma ideia universal, ou d'uma *noção*.

Origem das ideias.

Reflectindo sobre estas diversas operações do meu ser, descubro que todas as minhas ideias derivão-se originariamente de duas fontes, dos sentidos, e da reflexão porque este acto de minha attenção por o qual adquiro uma ideia universal que represento por um signal, este acto, digo é effeito da reflexão que não é mais, do que a attenção em quanto se desenvolve d'uma certa maneira.

Mas como a minha attenção nunca se póde desenvolver sobre ideias, que não venhão originariamente dos meus sentidos, posso dizer, que as ideias que chamo reflexas, não são mais do que ideias sensiveis, mais, ou menos modificadas, ou generalisadas por a reflexão.

O juizo.

Eu descubro ainda, que a minha faculdade de sentir, e onhecer contêm outra operação, a de comparar entre si as ideias, que recebo pelos sentidos, e as que nascem da reflexão, e esta comparação é seguida pelo juizo, que faço da reflexão, ou opposição, que estas ideias tem entre si.

O entendimento.

Eu exprimo com uma só palavra estas differentes operações *d'abstrahir*, *comparar*, *e julgar;* esta palavra he a de *entendimento ou intelligencia.*

O entendimento é pois em geral a faculdade de ter noções, comparal-as e julgar.

E entendimento suppõe por tanto, o uso dos signaes e da reflexão.

Condições de intelligencia.

Meditando sobre todas estas cousas, eu asseguro-me, que o meu *entendimento* nada cria; mas que opera sobre o que está criado. Eu vejo muito bem, que elle é limitado pelos meus sentidos, porque as minhas ideias mais abtractas, ou mais reflexas pertencem sempre por algum lugar ás ideias puramente sensiveis, sobre as quaes o meu *entendimento* se exercitara.

Eu não posso duvidar d'esta verdade porque vejo claramente, que se eu fosse reduzido só ao sentido do odorato, o meu *entendimento* seria limitado ás ideias que derivão d'este sentido. Ao contrario vejo, que se por ventura adquirisse novos sentidos a esphera do meu *entendimento* estender-se-hia muito alêm de seus limites actuaes.

Eu adquireria ideias sensives d'outra ordem: descobriria nos objectos novas propriedades, que darião nascimento á novas comparações, novos juizos, novas ideias abstractas, ou reflexas.

Eu veria outro universo.

Condições dos sentidos.

Porque as ideias, que vem por um *sentido* não tem relação alguma com as que vem por outro *sentido;* os meus *sentidos* actuaes não podem suprir os que me faltão. O ouvido não poderia desempenhar as funções dos olhos.

Cada um dos meus *sentidos* está pois em relação com a maneira de obrar dos objectos, cujas impressões elle me transmitte. Cada *sentido* tem seu fim; e a structura de cada *sentido* é o *meio* ou *reunião* dos *meios* relativos a este fim. Se a structura de cada *sentido* se alterasse, ou mudasse, as impressões não serião as mesmas.

Se a structura dos meus olhos chegasse a ser tão perfeita, como a dos olhos de certos animaes, eu descobriria nos objectos mil cousas, que escapão ás minhas vistas. Os vidros dão-nos d'alguma sorte novos olhos, e nos fazem julgar do que pode-

riamos descobrir por sentidos mais perfeitos, ou por novos sentidos.

Ideias adventicias, e facticias.

Resumindo o que acabo de dizer, conhece-se, que as ideias são, na sua origem, *adventicias e facticias*.

Eu chamo ideias *adventicias* todas as que vem immediatamente por os sentidos. Como as *sensações*. Eu chamo *ideias facticias*, todas as que provêm dos sentidos, remota ou immediatamente; como as *abstrações*, e em geral todas as que nascem da *reflexão*.

A reflexão.

Dá-se o nome de *reflexão* á operação, em virtude da qual, o espirito adquire *noções*, é a razão porque se diz, que as ideias tem duas fontes, os *sentidos*, e a *reflexão* (1).

A *reflexão* é pois em geral o resultado da attenção que o espirito dá as ideias que elle compara, e reveste de signaes, ou termos que as representão.

Assim a *reflexão* tem a sua baze, na attenção, e essa na vontade.

As noções.

As ideias que as abstrações intellectuaes fazem nascer tem o nome geral de *noções*.

A *noção* não é pois uma percepção: ella não resulta simplesmente da acção do objecto sobre os sentidos; ella suppõe ainda uma operação do espirito sobre esta acção.

(1) Vide a lição 6.ª

A attenção.

Eu chamo *attenção*, a reacção da alma sobre as fibras que o objecto poz em movimento, pela qual a alma tende a conservar, prolongar, ou fortificar este movimento. Seu effeito e fazer a percepção mais viva: sua baze está na vontade.

Assim a attenção é um producto da força motriz da alma: é um effeito da liberdade.

Nós fallaremos ainda na lição 11.ª, sobre uma tão importante questão.

LIÇÃO XI.

Continuação das considerações sobre as faculdades do homem.

A VONTADE: A LIBERDADE.

Eu prosigo o exame de meu ser. São principalmente os factos, que eu quero aproveitar: elles são os verdadeiros elementos das sciencias.

Outras duas faculdades da minha alma vem offerecer-se á minha meditação. Eu experimento que não sou limitado á faculdade de conhecer e julgar; eu sinto que posso determinar-me em consequencia dos meus juizos, preferir um objecto á outro, e obrar conformemente a esta preferencia, ou a esta escolha.

Eu chamo *vontade* esta faculdade: em virtude da qual eu me determino ou escolho; e *liberdade*, esta faculdade por o qual executo minha determinação, ou minha escolha.

Um ser que prefere um estado á outro, e obra em consequencia d'esta preferencia; é um ser, que tem uma *vontade*, e a executa. A *vontade* é pois esta força, ou esta potencia, por o qual um ser, que sente, ou um ser intelligente prefere entre muitas maneiras de ser a que lhe procura maior bem ou menor mal.

Querer é este acto de um ser que sente, ou intelligente, para o qual prefere entre muitas maneiras de ser, o que lhe procura maior bem ou menor mal.

Condições da vontade.

A *vontade* suppõe por tanto o conhecimento, ou sentimento de differentes maneiras de ser.

A *vontade* tem necessariamente um objecto: não ha *vontade* onde não ha razão de querer.

A *vontade* é pois subordinada á faculdade de sentir, ou conhecer. São os sentidos ou as percepções que determinão o exercicio da *vontade*.

Actividade da vontade.

A *vontade* é pois *activa*: ella prefere um objecto a outro. A alma não é limitada ao simples sentimento que n'ella resulta da impressão de differentes objectos sobre seus orgãos: ella se determina por aquelle objecto que está mais em relação com o seu bem ser.

Condições da liberdade.

O effeito d'esta determinação d'alma, o acto por o qual se executa esta *vontade* particular, é um effeito, um acto da *liberdade*.

A liberdade é pois em geral, como já se disse, a faculdade pela qual a alma executa sua vontade.

Assim a liberdade é subordinada á vontade como a vontade é subordinada á sensibilidade, esta á acção dos orgãos, a acção dos orgãos á dos objectos.

Mas a alma executa a sua vontade, obrando fóra de si, ou sobre seu corpo, e por seu corpo sobre tantos objectos diversos: a liberdade é logo propriamente esta força que a alma desenvolve

ao gráo de sua vontade sobre seus orgãos, e por seus orgãos sobre tantos objectos diversos.

A liberdade é, pois, em si indeterminada. E' uma simples força, uma simples potencia de obrar ou mover. A vontade determina esta força, a applicar-se á tal, ou tal orgão, á taes, ou taes fibras.

Existencia da vontade e da liberdade.

Eu não posso de alguma maneira duvidar que possuo estas duas faculdades; porque as exercito a cada instante, e tenho o sentimento intimo, ou a consciencia, de que as exercito.

Nada é mais evidente para mim, do que o sentimento que tenho da minha propria existencia: ora eu não tenho uma maior segurança da minha existencia, de que do meu querer. Si alguma cousa pertence-me, é incontestavelmente á minha vontade, e este *Eu*, que quero, é incontestavelmente o mesmo que percebe, e julga.

A actividade da alma.

Quando eu só apercebo dous objectos, minha alma não tem mais, do que a simples percepção destes objectos.

Quando eu julgo, que um não é o outro, ou não é como o outro, minha alma tem só o simples sentimento da diversidade das duas impressões. Si a minha alma fosse privada de vontade, não poderia determinar-se por um destes objectos, antes, do que por o outro: ella estaria de alguma sorte immovel na sua presença. Ella poderia sentir, que um era mais agradavel do que o outro; mas sentir isto, não é preferir um ao outro, e ainda menos obrar em consequencia d'esta preferencia. Uma simples percepção, uma simples sensação, ainda a mais agradavel, não é mais do que o simples resultado da acção do objecto sobre os sentidos, e dos sentidos sobre a alma. Eu não quero dizer que a sensação é o effeito immediato, ou

physico da acção dos sentidos sobre a alma; eu julgo ter dado bôas provas de que a alma não é corpo: (1) eu quero dizer sómente que uma certa sensação é sempre a consequencia de uma certa acção de um dos meus sentidos. Esta sensação póde augmentar em intensidade; e eu posso mesmo discernir seus gráos; mas estes gráos não são mais do que a mesma sensação mais ou menos fortificada.

Minha faculdade de querer contém, pois, alguma cousa, que não encerra a mesma faculdade de sentir. Eu designo esta cousa pela palavra *actividade*. Eu digo, pois, que a mesma alma é activa: eu quero significar por esta palavra, que a mesma alma tem uma força inherente á sua natureza, em virtude da qual se determina por si mesma, obra á seu grado, prefere, escolhe: eu considero todos estes modos de fallar, como synonimos, porque elles todos exprimem um mesmo effeito, de que minha alma é a causa efficiente e immediata.

A Força motriz da Alma.

Eu já reconheci, que era dotado de attencção: (1) esta faculdade me parece muito caracterisada por seus effeitos. Si muitos objectos ferem ao mesmo tempo a mesma vista, e nenhum d'estes objectos é proprio para fazer-se distinguir por si mesmo, eu sinto, que posso á meu grado fixar meus olhos sobre um destes objectos e afasta-los de touro, que igualmente estão presentes. Resulta desde logo um effeito muito sensivel: a percepção d'este objecto faz-se mais viva: eu consigo aperceber traços, que tinhão-me escapado; quanto mais redobro a attenção, tanto mais descubro novos traços. Si eu fixo meus olhos sobre um só d'estes traços, elle mesmo vem a ser um objecto muito composto; eu descubro n'elle mil particularidades, que não tinha suspeitado.

Eu continuo a prestar minha attenção, e começo a sen-

(1) Vide a nota a lição 2.ª
(1.º Vid. Lição 10.ª)

tir-me fatigado; esta fadiga augmenta-se cada vez mais; ella chega á ponto de causar-me dôr; convêm que, apezar meu, deixe de estar attento.

Eu estou seguro d'estes factos, eu tenho experimentado tudo isto, e o tenho experimentado muitas vezes.

Eu analyso com cuidado; eu procuro saber quaes são as verdades principaes que decorrem, como de sua fonte natural. Todos estes objectos, que eu tinha á vista, fazião sobre meu orgão uma impressão quasi igual em intensidade, pois que nenhum d'elles se fazia notar mais, do que os outros: elles estavão á meu respeito, por assim dizer, no mesmo nivel. Si a minha alma fosse dotada sómente da faculdade de perceber, como poderia fixar-se em um dos objectos, com preferencia aos outros? Ella nada mais teria experimentado, que as diversas percepções, ligadas á acção d'estes diversos objectos: porque, perceber e obrar são duas cousas, que me parecem aqui muito distinctas.

A acção do objecto sobre o orgão é um movimento impresso n'elle: o gráo de intensidade ou vivacidade da percepção deve depender do gráo da intensidade do movimento. Eu não posso conceber acção de um corpo sobre outro, sem ser por impulsão. Eu tenho experimentado mil vezes, que a vivacidade das mais percepções correspondia sempre ao gráo de aballo communicado aos meus sentidos. Eu sei tanbem que nunca tenho novas percepções, sem a intervenção dos meus sentidos.

Si, a pois, attenção que prestei á um dos objectos, que eu tinha á vista, fez mais viva a percepção d'este objecto; si por ventura fez-me descubrir particularidades que a principio não percebêra; convêm necessariamente, que minha alma tenha augmentado o abalo do orgão: ella exerceu, pois, alguma acção sobre certas fibras d'este orgão; abalou-as de uma maneira analoga áquella com que o objecto obra, e o effeito d'este augmento de movimento foi fazer mais viva a percepção; ella não podia ser tal, sem que todas as partes do objecto me parecessen mais distinctas. Mas, continuando a obrar sobre o orgão, minha alma devia experimentar emfim este sentimento de fadiga, annexo á todo o abalo, muito longo tempo continuado, e isto mesmo prova que a atten-

ção, é uma força, que minha alma desenvolve á seu grado sobre tal ou tal orgão dos sentidos: porque os sentimentos de fadiga póde só ter uma séde nas partes organicas que começão a soffrer.

Mas eu exercíto a minha attenção, porque quero exercital-a.

Si não quizesse estar attento, não experimentaria este sentimento que exprimo pelo termo — fadiga. —

Minha attenção é, pois, uma modificação, ou um acto da minha vontade. Ella é a minha mesma vontade applicada á um certo objecto. E si a attenção, que dou á este objecto, faz a percepção mais viva, si este augmento de vivacidade suppõe um augmento de movimento em certas fibras do orgão: tenho fundamento para concluir, que a minha vontade é uma força que se applica á certas fibras, em um certo grão. Eu admitto, pois, que minha alma é dotada de uma força motriz, que se desenvolve ao grado de sua vontade sobre certas fibras de meu, cerebro.

Eu não digo que esta força motriz é da mesma natureza, da que se manifesta nos corpos: eu tenho reconhecido que minha alma não é corpo. Eu limito-me, pois, a dizer, que o effeito d'esta força motriz da minha alma sobre o meu cerebro, é um augmento de movimento, em algumas de suas fibras. Eu ignoro como este effeito é produzido; eu não procuro mesmo penetra-lo; basta-me estar seguro do facto.

O desejo.

Eu vejo muito bem que, si analysasse o desejo como acabo de analysar a attenção eu teria o mesmo resultado essencial; porque não posso desejar um objecto, sem retratar-me ao mesmo tempo a imagem deste objecto; e eu experimento, que a vivacidade da imagem corresponde sempre á vivacidade do desejo. O desejo é, logo, uma acção que minha alma exercita sobre certas partes do seu cerebro, e eu não posso duvidar da realidade do desejo pois que estas duas cousas são inseparaveis por sua natureza. Ora, o desejo é mais do que uma mo-

dificação da minha vontade, a minha vontade é a minha mesma alma.

Minha alma obra, pois, quando deseja: desejar, e obrar não são fundamentalmente mais do que uma mesma cousa.

O desejo é, pois, lembrança ou representação de um estado mais agradavel, ou menos doloroso, do que aquelle de que a alma é actualmente affectada.

A paixão, a inclinação.

Quando a alma tem um desejo vivo de mudar de situação, ella tem uma paixão: porque a paixão não é mais, do que um desejo, cuja actividade é externa.

A paixão tem sempre um objecto, não se póde desejar o que não se conhece.

A paixão é realmente um movimento da alma, ella é um desejo muito vivo, e o desejo é uma modificação da força motriz da alma: o desejo é uma força emquanto applica-se em um certo grão á certas fibras. Este grão differencia a paixão da inclinação. A inclinação é um primeiro acto de movimento: a paixão é este movimento em toda a sua intensidade.

Esta vontade, que eu reconheço pertencer-me, porque exercito a cada instante, e sinto, que sou eu quem a exercíto, e este senso intimo nada tem de equivoco; esta vontade, digo, tem sempre um objecto. Eu não posso querer, sem razão de querer; ou para fallar mais claramente ainda, quando eu quero, é sempre alguma cousa que eu quero. Eu não quero em geral, ou de uma maneira vaga, e indeterminada. Eu quero alguma cousa em particular. Minha vontade em geral é certamente a faculdade que tenho de querer; porém não é tal, ou tal vontade em particular; uma vontade particular é applicação da faculdade de querer á tal, ou tal objecto particular.

Minha alma se determina para sempre em consideração de algum objecto particular. Eu chamo a este objecto um motivo, e digo que me determino sempre em consideração de algum motivo.

Eu não digo que os motivos me determinão, elles não obrão sobre minha alma por uma impulsão semelhante á que um corpo exercita sobre outro. Mas, em virtude da sensibilidade, ou da intelligencia, de que minha alma é dotada, ella julga da relação do objecto, com o seu bem-ser, e em virtude da actividade, que lhe é essencial, ella se determina por este objecto, ella o prefere, o escolhe. Esta determinação não vem propriamente de fóra: ella sahe do fundo mesmo de minha alma, é toda sua, porque não é mais do que uma modificação d'esta actividade, ou d'esta força que constitue sua essencia. O objecto ou motivo não é, pois, a causa efficiente da determinação da minha alma; é só causa final.

É assim que eu me determino a desenvolver a minha actividade de uma maneira antes do que de outra, que estaria igualmente em meu poder.

A imaginação: a memoria.

Afim, pois, de querer alguma cousa, é necessario que alguma cousa esteja presente ao meu entendimento, ou que eu perceba alguma cousa. Si eu fosse totalmente privado de idéia, como poderia querer alguma cousa? Os objectos mesmos não vem collocar-se na minha alma; sua acção é limitada á impressão, que fazem sobre os meus sentidos. Esta impressão transmitte-se ao meu cerebro, e do meu cerebro á minha alma. Eu não penetro o segredo desta transmissão; eu sei sómente que, em consequencia da acção dos objectos sobre os meus sentidos, eu tenho idéias, ou representações das cousas.

Minha vontade se determina por sobre as idéias, que estão actualmente presentes á minha alma. Eu digo — actualmente — porque uma idéia, que me foi presente, e não é mais, não póde influir sobre a minha determinação actual: é como que não existira, ou nunca fôra presente.

Porém uma idéia, que não está actualmente presente á minha alma, póde estar por a imaginação, ou por a memoria. Minha experiencia constante prova-me com effeito, que as idéias

dos objectos retratão-se á minha alma, sem intervenção dos objectos. Eu concluo porque as impressões, que os objectos fazem sobre os meus sentidos, não se offuscão no mesmo instante, em que os objectos cessão de obrar sobre os meus sentidos. Estes communicão com esta parte do cerebro, que é o orgão immediato das operações da alma. Por sua acção sobre os sentidos, os objectos imprimem, pois, neste orgão, determinações duraveis, ás quaes está ligada a imagem, ou lembrança dos objectos. E', pois, á esta faculdade que conserva em mim as impressões recebidas, e por a qual a minha alma a retrata, que eu dou o nome de imaginação, ou memoria. Estas modificações da alma, á que está ligada a lembrança ou representação dos objectos podem reduzir-se á duas classes; idéias, ou palavras e signaes.

Chama-se imaginação: a faculdade por a qual a alma renova, e reproduz as idéias, sem dependencia dos sentidos que as fizerão nascer.

Chama-se propriamente, memoria: a faculdade, que conserva, e lembra as palavras. A memoria não differe, pois, essencialmente da imaginação.

Póde-se distinguir duas cousas na memoria: 1.ª a operação, por a qual uma ou muitas idéias são lembradas á alma: 2.ª a operação, por a qual a alma conhece, que as idéias lhe forão presentes em outra occasião. Assim, a memoria é o fundamento da reminiscencia.

A reminiscencia é propriamente o sentimento por o qual a alma conhece ter sentido uma igual modificação, ou ter já existido d'aquella maneira.

O sentimento da novidade de sua existencia constitue a reminiscencia. A alma tem o sentimento da novidade de sua situação; ella sente que não é o que foi.

Assento ou séde da memoria.

A memoria tem pois um assento physico no cerebro. E poderia eu duvidar um instante de uma verdade, que tantos factos attestão? A idade, a enfermidade, e mil accidentes diversos não

influem sobre a memoria? Não se conhecem processos, puramente mecanicos, que aperfeiçoão o exercicio, e augmentão a tenacidade? E si é só por o abalo, que elle produz sobre um ou muitos dos meus sentidos, que eu adquiro a idéia de um objecto; seu effeito, que resulta sobre o cerebro, é duravel: si a memoria tem no cerebro um assento physico, não sou conduzido a pensar que quando a minha alma se retrata á idéia de um objecto, ella obra sobre a parte do cerebro, que deteve as determinacões que o objecto lhe imprimira, e ás quaes está ligada a reproducção de idéia; e que ella produz nesta parte um abalo semelhante a áquelle que o objecto excitára.

E' porque as idéias ou as imagens, que a memoria ou a imaginação retrata-me, nunca são tão vivas, como as que os objectos mesmos excitão por sua presença: como eu tenho sobre as primeiras um imperio, que não tenho sobre as segundas, eu não confundo umas com as outras, e consigo sempre distingui-las.

LIÇÃO XII.

O amor de si mesmo ou o amor da felicidade. O bem. Objecto da verdade.

Apresenta-se aqui ao meu exame uma questão importante: qual é o principio geral das minhas determinações? Porque me determino por tal ou tal motivo, em tal ou tal caso particular? Eu tenho reconhecido evidentemente que a esphera de minha actividade estende-se a um muito grande numero de casos differentes: d'onde vem, pois, que em tal ou tal caso particular eu me determine de uma certa maneira com preferencia a outra, que igualmente estava em meu poder? Eu procurarei resolver esta bella questão. Todas as minhas percepções, todas as minhas sensações são modificações ou maneiras de ser de minha alma. Eu julgo ter provado solidamente que ellas não podem ser modificações ou maneiras de ser do meu corpo (1)

Mas eu tenho certeza de que á certa mãneira de ser do meu

(1) Lição 2.ª

corpo correspondem constantemente na minha alma certas maneiras de ser que eu exprimo pelos termos geraes de percepções e sensações. E' assim que a certos movimentos de meu nervo optico correspondem na minha alma certas modificações que eu distingo pelos termos — côres.

Parece-me que a sensação não differe essencialmente da percepção. Eu tenho uma percepção quando percebo um objecto: esta percepção não faz mais do que annunciar-me a presença deste objecto. Mas si esta percepção se fizesse tão viva, que seja acompanhada de prazer, ou dôr, eu chamo a sensação. Parece-me, pois, que a sensação differe da percepção no gráo só de intensidade. Eu percebo de longe um corpo luminoso, eu tenho a simples percepção da luz; eu chego muito perto; eu tenho a sensação de dôr.

Eu chamo prazer em geral, toda a situação da minha alma, que ella quer antes experimentar, do que não experimentar.

Eu chamo dôr, ou desprazer em geral, toda a situação da minha alma que ella antes quer não experimentar do que experimentar.

Bem que minhas percepções pareção-me indifferentes ou não ser acompanhadas de prazer, ou desprazer, eu reconheço que é só por comparação, com percepções mais vivas; porque é bem evidente, que toda a percepção é agradavel, ou desagradavel em si mesma, e que nenhuma percepção póde ser absolutamente indifferente em um sentidopsychologico.

Eu sou um ser, que sinto: ou posso ser affectado de prazer ou dôr: repugna a minha natureza de ser sensivel, que eu seja indifferente ao prazer, e á dôr. Precisamente porque sou um ser sensitivo: eu quero sentir agradavelmente. Esta vontade é o que chamo em geral o amôr de mim mesmo.— Eu não posso deixar de amar a mim mesmo, assim como não posso deixar de sentir calôr á visinhança do fogo. Eu só existo a respeito de mim mesmo, quando percebo ou sinto. Na privação absoluta de percepção ou sensação seria a meu respeito uma privação de existencia. Minha existencia parece-me um bem só pelas percepções ou as sensações, que a compõe.

E porque não posso cessar um instante de amar a mim mesmo, não posso um instante preferir o mal ser, ao bem ser.

Mas si acontece preferir um mal ser, será sempre para evitar um mal ser maior, ou procurar um bem ser.

Minha vontade se determina, pois, nem uma relação directa com a maneira, e gráos das minhas percepções, e sensações. Assim, quando prefiro um objecto á outro objecto, um motivo a outro motivo é sempre em consequencia da relação, que descubro entre estes objectos, e este motivo, e o meu bem ser presente ou futuro.

Esta relação nem sempre está presente ao meu entendimento de uma maneira distincta. Muitas vezes eu só percebo, confusamente, e através de uma multidão de pequenas percepções, que não distingo, e que não procuro distinguir. Mas quando quero dar-me ao trabalho de analysar esta situação da minha alma, descubro bem depressa que entre estas pequenas percepções ha sempre uma ou muitas, que mais ou menos sobresahem ás outras. e que eu posso chamar percepções dominantes. São estas percepções, que produzem a minha determinação, ou a minha escolha.

Esta determinação é um effeito, que deve ser sua causa immediata, e efficiente; porque na minha maneira de conceber, todo o effeito suppõe uma causa, ou alguma cousa, que procede, e tem em si a razão e existencia do effeito. Minha determinação tem pois tambem uma causa, e esta causa não póde ser outra cousa mais do que a minha vontade.

Sou eu que me determino, que prefiro, que escolho; e eu me determino por tal ou tal acção, porque tenho vontade de produzil-a. Mas eu só tenho vontade de produzil-a, porque o meu entendimento percebeu distincta, e sem confusão algum bem, que está contido, e encerrado nesta acção, e de que ella era o meio. Si entre esta multidão de pequenas percepções, ou percepções fracas, que me affectavão, nenhuma tivesse prevalecido, eu não poderia determinar-me, porque não teria motivo determinadamente, ou objecto de preferencia.

Minha vontade é certamente em geral a faculdade, em virtude da qual eu me determino; porém ella não é tal determinação em particular, na determinação particular é um effeito, um acto

da vontade. E porque a minha vontade não é determinada por sua natureza, a produzir tal, ou tal effeito particular; convém, que o effeito que ella produz actualmente tenha uma razão, que não esteja na mesma vontade. Esta razão póde só encontrar-se na prevalença, que o meu entendimento, descobre em um certo motivo, ou nem um certo objecto, cuja idéia lhe está actualmente presente. O motivo é, pois, assim a causa final, ou condicional da minha determinação; minha vontade é a causa efficiente.

Eu me determino, pois, sempre em vista de algum bem real, ou apparente. Eu me determino, pois, sempre em vista de minha felicidade. Eu quero essencialmente o meu bem ser, a minha felicidade; e esta vontade, é outra cousa mais, do que o amor de meu ser?

Eu descubro, pois, que ha um principio universal de todas as minhas determinações: eu o chamo o amor da felicidade, e como eu quero sempre a minha felicidade, e não posso deixar um instante de querel-a, eu não posso separar este amor da felicidade, do amor que tenho por mim mesmo. Eu tenho, pois, resolvido a questão que me propusera: eu achei este principio, que procurava, e que posso considerar, como o fundamento de toda a economia do meu ser. Minha vontade se dirige, pois, essencialmente para o bem, ou para a felicidade. Eu entendo aqui por bem, ou felicidade, tudo o que tende directa, ou indirectamente á conservação, ao prazer, ou perfeição do meu ser.

Metaphizica.

LIÇÃO I.

sobre a simplicidade ou immaterialidade da alma.

Os sentidos de que sou dotado, são materia; elles são extensos e solidos. Se o que percebe em mim, que compara, que julga, he tambem materia, ser-me-hia impossivel dar a razão do meu *Eu*, ou d'este sentimento um, simples, e indivizivel, que eu tenho de tudo o que se opera em mim, e de tudo o que opero. Eu procuro profundar este principio indubitavel.

Em todos os meus juizos ha ao menos duas idéias, que eu comparo. Eu tenho o sentimento um, e simples de cada uma d'estas idéias. Eu sinto intimamente, que o *Eu*, que percebe uma, é o mesmo que percebe a outra. Ora, si este, *Eu* fosse alguma coisa material, elle seria extenso; a parte d'este *Eu* que fosse affectada por uma das idéias, não seria a mesma que fosse affectada pela outra. Em todo o extenso as partes são necessariamente distinctas, uma não é a outra, e se uma não é a outra, como tenho eu o sentimento um, e simples das duas idéias? Como o sentimento do meu *Eu* é unico?

Eu reconheço que posso raciocinar de uma maneira analoga sobre a impulsão ou movimento. Eu vejo corpos em movimento chocar corpos em repouso, e movel-os. Eu não sei o que é a impulsão, eu só a conheço por seus effeitos. Mas um facto que eu acredito saber muito bem, é, que um corpo se não move por si mesmo, e que elle necessita, para sahir d'este estado de repouso, que algum outro corpo em movimento obre sobre elle. Póde acontecer, que eu não apperceba o corpo que choca, porque sua pequenhez, ou transparencia o faz invisivel á meus olhos; mas eu me asseguro de sua existencia, observando attentamente os factos.

Eu descubro ainda, que si um corpo em repouso é ao mesmo tempo chocado por dois corpos que obrão sobre elle, segundo duas direcções differentes; elle se presta ao mesmo tempo ás duas impressões, e descreve, por um movimento composto, uma linha, que é como o producto, ou a expressão das duas acções.

Si, pois, o que em mim percebe, compara e julga, é corpo; convém que eu raciocine sobre este corpo conforme o que eu descubro em todos os corpos que me são conhecidos. Eu não concebo nos corpos acção sem movimento. Suas differentes percepções são differentes movimentos que lhe imprimem os diversos orgãos, aos quaes elle corresponde. Logo, pois, que eu tenho ao mesmo tempo duas percepções differentes; o corpo ou o orgão que percebe dentro de mim recebe duas impulsões differentes. Elle se presta, pois, ao mesmo tempo a estas duas impulsões por um movimento composto. Mas este movimento não é alguma das duas impulsões em particular; é o producto ou a expressão das duas impulsões reunidas; como, pois, tenho, eu o sentimento distincto das duas percepções simultaneas? Como se confundem ellas, pois que sómente são movimentos, e as duas impulsões se confundem no corpo, que é o assento d'estas percepções?

Mas eu não sou limitado a perceber; eu comparo minhas percepções, e eu julgo; esta comparação, este juizo são, logo, novos movimentos communicados a este corpo que percebe, compara, e julga. Seu movimento vem a ser cada vez mais complicado. Como, pois, um igual movimento póde dar-me ao mesmo tempo o sentimento distincto da relação, ou da opposição das duas percepções? Como tenho eu em todos estes casos, e em uma infinidade de outros mais compostos o sentimento intimo de meu *Eu*? Como sinto, que o *Eu* que compara, e que julga, é o mesmo que percebe? Como tenho eu a consciencia tão distincta de todas estas couzas?

Eu reconheço claramente, que não resolveria a questão suppondo, que não tenho jámais sinão uma idéia prezente no mesmo instante. Si no mesmo instante, em que eu passasse

de uma idéia á outra, a primeira desapparecesse inteiramente; como poderia eu comparar esta com a que estivesse presente, e julgar assim da relação, ou da opposição das duas idéias? Si a idéia que me era presente, tem desapparecido, então ella já não existe para mim. Eu não direi, que conservo uma certa lembrança; porque esta lembrança seria, no fundo, a mesma idéia um pouco enfraquecida; eu teria, pois, realmente duas idéias presentes ao mesmo tempo, o que seria contrario á supposição. Para que tenha idéia de um triangulo, convém necessariamente que eu me represente ao mesmo tempo seus tres lados: si eu não me representasse sinão successivamente, como chegaria eu jámais a adquirir a idéia da figura que resulta de seu todo? Como poderia eu comparar os lados entre si, e julgar de duas relações?

Eu reconheço ainda, que não poderia resolver melhor a objecção, suppondo no orgão que percebe, differentes partes organicas, que, como outros tantos pequenos orgãos distinctos, fossem destinados a receber cada impressão, a fazel-a existir e representar-se á parte; porque seria sempre necessario um *Eu*, uma unidade, que reunisse em si todas estas impressões, sem as confundir; que se appropriasse todas, que fosse a mesma em todas, as comparasse, julgasse, fizesse proprias ainda todas estas comparações, todos estes juizos, sem as confundir jámais, sem cessar um instante de ser o mesmo *Eu*, a mesma unidade em cada percepção, em cada comparação, em cada juizo.

Eu estou, logo, na obrigação philosophica de admittir, que ha em mim uma substancia distincta da materia, uma substancia simples, una, indivisivel, que percebe, compara, julga e que tem o sentimento intimo, ou a consciencia de todas as suas percepções, de todos os seus juizos, e por isso mesmo o sentimento de sua propria individualidade, ou de sua propria existencia. E' esta substancia, que chamo minha alma, meu *Eu*.

LIÇÃO II.

Continuação do mesmo objecto.

Nós pensamos, nós queremos, nós obramos. Nós temos idéias, ou representações das cousas. Nós comparamos estas idéias entre si: nós julgamos de sua conveniencia, ou de sua opposição. Nós estabelecemos principios, e tiramos consequencias.

Sobre estas, nós estabelecemos novos principios. Nós combinamos nossas idéias de mil maneiras differentes; nós comparamos quadros de todo o genero. Alongão-se nossas ideias? — nós as retemos: tem ellas desapparecido? — nós as chamamos. Nós encadeamos o passado com o presente; nós guiamos nossas vistas ao futuro. Nós corremos a terra: nós nos arrojamos aos ceos: voamos de planeta em planeta, com a rapidez do relampago.

O prazer, a conformidade, ou a necessidade nos fazem desejar a posse de certos objectos. Sentimentos contrarios nos alongão de outros objectos. Sollicitados a abraçar uns, persuadidos a fugir, ou despresar outros, nós nos determinamos, em consequencia: nós mandamos á nossos membros; elles executão. Nós somos, em uma palavra, conscientes de todas estas coisas: nós sentimos, que é em nós, no nosso *Eu*, que ellas se passão.

Si estas faculdades admiraveis, que descubrimos dentro de nós, fizessem parte da essencia corpórea; si ellas derivassem immediatamente d'esta essencia, nós as observariamos em todos os corpos, como n'elles observamos a extensão e solidez, a divisibilidade etc. Logo, pois, estas faculdades não existem sinão em certos corpos, ellas não são attributos do corpo, mas simplices modos.

Ora, o modo tem uma relação fundamental com a essencia, elle decorre necessariamente de algum attributo essencial. Nós não vemos nos corpos alguma modificação, que não tenha relação com algum dos attributos, que nós conhecemos. Nós

podemos determinar de alguma sorte a origem, ou a geração, de cada modo.

Si, pois, o pensamento, a vontade, a liberdade são modificações do corpo, são modificações absolutamente independentes dos attributos, pelos quaes nos é conhecido. Ainda mais; são modificações, que não podemos conciliar com estes attributos. Isto merece toda a nossa attenção.

Quando nós lançamos os olhos sobre uma paizagem, nós vemos ao mesmo tempo, e sem confusão, um grande numero de objectos. Nós vemos estes objectos não só como compondo um todo, um mesmo quadro, mas ainda como separados, e distinctos uns dos outros. Nós descobrimos na mesma perspectiva differentes pontos, nestes pontos differentes objectos, nestes objectos differentes partes.

Si o que em nós percebe, é extenso, comvém necessariamente conceber neste extenso tantos pontos affectados quantos são os objectos percebidos na paizagem. Representai-vos a imagem que se pinta sobre a retina; cada ponto desta imagem é uma persepção. Mas estas percepções existem todas á parte: ellas não são sinão differentes partes de um mesmo extenso. Como, pois, acontece, que nós vejamos juntamente, ao mesmo tempo, com um só golpe de vista todos os objectos que estas percepções representão? Ellas se reunem em um ponto; ellas se confundem; e si ellas se confundem, como vemos nós os objectos separados uns dos outros?

Não é tudo: como se fórma a consciencia destas percepções? onde rezide o *Eu* que percebe, que sente? Em outro ponto do extenso que pensa: mas como este ponto póde estar ligado com aquelles que formão as percepções, e ser portanto distincto?

Eu não digo assaz, como este ponto póde responder ao mesmo tempo, a cada percepção particular, e ao total d'estas percepções, sem confundir-se entretanto com ellas nem de uma, nem de outra maneira?

Outra difficuldade se apresenta: o extenso pensador que só é affectado de uma idéia, o é em todo, ou em parte: si o extenso é todo affectado, como novas idéias vem collocar-se com a primeira? Esta se contrahe? ou o extenso pensador augmenta? mas quem poderá digerir qualquer d'estas supposições? Quem poderá conseber uma idéia que se reduz á metade, ao quarto de sua extensão? quem poderá admittir uma substancia pensadora que se contrahe, e se dilata? Si, pelo contrario, a percepção não affecta o sujeito pensador, sinão em uma parte de sua extensão, este sugeito é ao mesmo tempo pensador e não pensador.

As difficuldades, eu poderia dizer, antes, as contradições se multiplicão aqui a cada passo. Os objectos exteriores não podem obrar sobre o corpo pensador, sinão por impulsão; ao menos que se não queira renovar as qualidades occultas dos antigos, e preferir as noções as mais quimericas ás noções as mais certas. Não devemos, pois, raciocinar sobre as percepções, como raciocinamos sobre todos os corpos em movimento. Será necessario dizer, que um pensamento tem tantos gráos de ligeireza; tantos gráos de massa, tal, ou tal direcção.

A extrema dissonancia d'estas expressões, não é entretanto o que faz principal difficuldade. Quando nós temos ao mesmo tempo muitas percepções, excita-se na parte do nosso cerebro; que é o assento do pensamento, diversos movimentos que são estas percepções.

Para ter o sentimento d'estas percepções, como distinctas umas das outras, e como formando um todo, é necessario que estes movimentos se vão communicar em um ponto commum da substancia pensadora. Este ponto se achará assim no caso de um corpo que é apertado por muitas forças que obrão em sentidos differentes: elle se prestará á impressão de todas estas forças, á proporção do gráo de intensidade. Seu movimento virá a ser um movimento composto: elle será o producto de todas estas forças, e não será alguma d'estas forças em particular. Como, logo, um tal movimento poderá representar as percepções, como distinctas umas das outras? A difficuldade parecerá ainda mais forte, si acaso se attender ao numero prodigioso de percepções differentes que nós temos ao mesmo tempo só pelo sentido da vista. E o que seria si

acaso se admittisse que nós podemos ver, ouvir, sentir, gostar no mesmo instante indivisivel?

Cerremos, apertemos estes differentes raciocinios. Si em uma certa parte de nosso cerebro rezide a faculdade de pensar, ha em nós tantos *Eu*, quantos pontos ha n'esta parte que podem vir a ser o assento de uma percepção. A percepção é inseparavel do sentimento da percepção: uma percepção que não é percebida não é percepção. O sentimento de uma percepção não é sinão o ser pensador existindo de uma certa maneira. Ha, logo, em nós tantos seres pensadores, quantos pontos ha que percebem.

Mas nós não percebemos sómente; nós queremos, e o querer é um movimento que o excita em outro ponto do extenso pensador.

O *Eu* que quer não é, logo, o *Eu* que percebe. Em vão, para satisfazer ao que nós sentimos exteriormente, emprehenderemos reunir as percepções, e as volições em um só ponto: este ponto é um composto de partes, e estas partes são essencialmente distinctas umas das outras.

A força de inercia não é menos opposta á liberdade do que a extensão e o movimento o são ao entendimento, e á vontade. O corpo é de sua natureza indifferente ao movimento e ao repouzo: elle faz igualmente exforço para conservar um ou outro d'estes estados: elle tende igualmente a retardar o gráo de movimento, ou a direcção, qualquer que ella seja: si elle muda de estado, esta mudança é o effeito de uma força exterior que obra sobre elle.

O principio de nossas determinações parece ser de outra natureza. Nós sentimos em nós uma força sempre obradora, que se exercita por si mesma, e cujos effeitos se diversificão quasi infinitamente. Nós sentimos que podemos começar uma acção, continual-a, suspendel-a e retomal-a por intervallos, determinar á nosso grado a duração d'estes intervallos. Nós sentimos que podemos chamar uma certa idéia, consideral-a com mais, ou menos attenção, ou durando um tempo mais, ou menos longo, comparal-a com outra idéia, pronunciar, ou sus-

pender o nosso juizo sobre sua conveniencia, ou sua opposição. Nós sentimos que podemos passar subitamente de uma percepção á outra de um a outro estudo, de um exercicio á outro exercicio, sem que haja entre estas couas alguma relação que as ligue.

Em uma palavra, nós sentimos que não somos necessitados a abraçar uma certa determinação, com preferencia á outra, a caminhar mais, ou menos depressa, a seguir um caminho e não outro.

LIÇÃO III.

Resposta a algumas objecções.

Dir-se-ha: encontrão-se na materia forças, cuja natureza, e origem não conhecemos. Nós ignoramos absolutamente como a força de inercia, o movimento e o pezo convenhão ao corpo. Nós não sabemos, nem o saberemos, sem duvida, sinão em outra vida, como se communica, e se conserva o movimento; e si elle é um ser phisico, ou metaphysico. Não acontecerá o mesmo á força de obrar, e de pensar? Estas forças não existirão na materia, sem que saibamos como ellas ahi estão?

Resposta: é verdade, que nós estamos na mais profunda ignorancia sobre a natureza do movimento, e das outras forças que existem na materia. E' verdade, que não sabemos como a força de inercia se une á extenção, e á solidez, para formar a essencia do corpo: assim como ignoramos a maneira com que se unem á solidez, e a extenção. E' verdade ainda, que o movimento póde não ser um ser physico. Mas bem que se deve convir em tudo isto, não segue entretanto, que a força de pensar, e de obrar sejão como a força de que acabamos de fallar. Estas forças teem relações certas, e constantes com as qualidades da materia. A força de inercia é sempre proporcionada á quantidade das partes: ella nem póde diminuir nem augmentar no mesmo sugeito: ella obra em todo o sentido, e em todo o lugar. O peso segue tambem a razão das massas; elle segue ainda a razão das distancias; mas ella não obra ho-

risontalmente. O movimento se mede, e se compara: nós predizemos com segurança o que deve acontecer no choque de dois corpos, sejão da mesma, ou de differente natureza: nós determinamos da mesma sorte a direcção que tomará um corpo pulsado por differentes forças, &c. &c. &c. O pensamento e a liberdade, nada nos offerece simelhante. Não sómente nós não vemos a menor relação entre estas faculdades, e as propriedades do corpo, mas tudo o que podemos affirmar destas, podemos negar daquellas.

Insta-se, e objecta-se em segundo lugar que nós só conhecemos a essencia nominal do corpo: donde se infere que póde haver na essencia real hum principio por nós desconhecido do pensamento, e da liberdade.

Resposta: Os attributos que constituem a essencia nominal do corpo teem seu fundamento na essencia real. Elles são as relações necessarias, debaixo das quaes o corpo se nos manifesta. Outras intelligencias o olhão debaixo de outras relações; e todas essas relações são reaes. Mas qualquer que seja seu fundamento, quaesquer que sejão o numero, e a natureza dos attributos do corpo que nos são desconhecidos, sempre fica sendo incontestavel, que estes attributos não podem ser oppostos áquelles que nós conhecemos. O pensamento, e a liberdade não decorrem, logo, dos attributos do corpo que nos são conhecidos.

Faz-se um derradeiro esforço, e objecta-se em terceiro lugar que é limitar a Potencia Divina, ouzar sustentar que Ella não póde dar ao corpo a faculdade de pensar.

Resposta: Não se limita a Potencia Divina, affirmando que Ella não póde mudar a natureza das cousas. Si a essencia do corpo é tal que é incompativel com o pensamento, Deos não lhe poderia conceder esta falcudade, sem destruir sua essencia. E' assim que nós somos conduzidos a procurar fóra do corpo o principio de nossas falcudades. Este principio activo, simples, um, immaterial é a alma humana unida a um corpo organizado. A essencia real da alma nos é tão desconhecida, como a do corpo. Nós não conhecemos a alma, sinão por suas faculdades; assim

como nós só conhecemos o corpo por seus attributos. O que a extensão, a solidez, e a força de inercia são ao corpo, o entendimento, a vontade, e a liberdade o são á alma. Em outro tempo procurava-se saber o que as cousas são em si mesmas, e dizião-se orgulhozamente sabias tolices. Hoje indaga-se o que as cousas são com ordem ou com relação á nós, e dizem-se modestamente grandes verdades.

Nós somos, pois, formados de duas substancias, que sem ter entre si nada de commum, obrão entretanto, ou parecem obrar, reciprocamente uma sobre a outra: e este composto é um dos mais admiraveis, e dos mais impenetraveis da creação.

LIÇÃO IV.

Considerações sobre as faculdades do Homem. A sensibilidade. A attenção. A reflexão. O entendimento.

Eu não poderia racionalmente duvidar que sou dotado de sensiblidade, de entendimento, e de vontade, porque eu á cada instante exercito estas faculdades; á cada instantes eu sinto, eu percebo, eu vejo, eu tenho a consciencia, ou o senso intimo de tudo isto.

Como eu deduzo de minhas proprias operações o conhecimento das faculdades, de que sou dotado, eu deduzo das operações de meus simelhantes a conformidade de suas faculdades com as minhas. Este juizo repouza sobre este principio, que os mesmos effeitos suppoem as mesmas cauzas.

Observando-me com um pouco de attenção eu conheço que não tenho a percepção dos objectos sinão por intervenção dos meus sentidos. Eu vejo muito claramente, que si eu fosse privado da vista, eu não poderia formar a idéia da luz, e si eu pudesse ainda duvidar desta verdade, um cego de nascimento m'o provaria. Mas, continuando a observar-me, eu me persuado bem depressa, que minha faculdade de sentir, e de perceber não é limitada precizamente á impressão que os objec-

tos fazem sobre meus sentidos. Eu posso, se quizer, modificar esta impressão, fazel-a mais, ou menos viva. Eu chamo a este effeito hum acto da attenção.

Pelo soccorro da attenção eu posso ainda não considerar em um objecto sinão sua figura, sem attender, ás outras determinações que meus sentidos descobrem. Eu chamo a este acto de minha attenção uma abstração. Eu continúo a observar-me, e vejo que posso estender muito minhas abstrações. Não só eu posso abstrair de hum objecto a parte, ou modo que eu quero; mas eu posso ainda não reter deste objecto sinão o que elle tem de commum com os outros muitos.

Com soccorro da palavra, eu posso representar por um vocabulo esta qualidade commum, e este vocabulo virá a ser desta maneira o signal de uma idéia universal, ou de uma noção.

Reflectinto sobre estas differentes operações de meu ser, eu descubro, que todas as minhas idéias derivão originariamente de duas fontes, dos sentidos, e da reflexão: porque este acto da minha attenção, pelo qual eu adquiro uma idéia universal que eu represento por um signal, este acto, digo, é o effeito da reflexão, que no fundo não é sinão a attenção, emquanto elle se desenvolve de uma certa maneira. Mas como minha attenção não póde jámais desenvolver-se sinão sobre as idéias que chamo reflexas, não são sinão idéias sensiveis mais, ou menos modificadas, ou generalisadas pela reflexão.

Eu descubro ainda, que minha faculdade de sentir e de conhecer, encerra outra operação, a de comparar entre si as idéias que recebo pelos sentidos, e as que nascem da reflexão, e esta comparação é seguida do juizo que eu fórmo da relação, ou da opposição que as idéias teem entre si. Eu exprimo por uma só palavra estas differentes opperações de abstrahir, de comparar, de julgar: esta palavra é entendimento, ou intelligencia.

O entendimento é, logo, em geral a faculdade de ter noções, comparal-as, e julgar. O entendimento suppõe, logo, o uzo dos sentidos, e da reflexão. Meditando sobre tudo isto, eu me asseguro, que meu entendimento nada crea, mas que elle obra sobre o que está creado. Eu vejo muito bem que elle é limitado por meus sentidos, pois que minhas idéias as mais abstractas, ou as mais reflexas tendem sempre por algum lugar ás idéias puramente sensiveis sobre as quaes meu entendimento se tem exercitado.

Eu não posso duvidar desta verdade, pois que vejo claramente, que si eu fosse reduzido só ao sentido do odorato, meu entendimento seria encerrado nos limites estreitos das idéias, que derivão deste sentido. Eu vejo, pelo contrario, que si eu adquirisse novos sentidos, a esphera de meu entendimento se estenderia muito além de seus limites actuaes. Eu adquiriria idéias sensiveis de uma ordem bem differente; eu descubriria nos objectos novas propriedades, que darião nascimento á novas comparações, á novos juizos, a novas idéias abstractas, ou reflexas. Eu seria outro Universo.

Porque as idéias que veem por um sentido não teem relação com as que veem por outro sentido, meus sentidos actuaes não podem supprir os que me faltão. O ouvido não póde encher as funções dos olhos. Cada um de meus sentidos está, logo, em relação com a maneira de obrar dos objectos, cujas impressões elle me transmitte.

Cada sentido tem seu fim; e a estructura de cada sentido é o meio, ou o ajuntamento dos meios relativos á este fim. Si a estructura de meu olho fosse tão perfeita, como é a do olho de certos animaes, eu descubriria nos objectos mil cousas que escapão ás minhas vistas. Os vidros nos subminitrão de alguma sorte novos olhos, e nos fazem julgar do que nós poderiamos descubrir por sentidos mais perfeitos, ou por novos sentidos.

LIÇÃO V.

Continuação das Considerações sobre as Faculdades do Homem.

A VONTADE, A LIBERDADE, A IMAGINAÇÃO, A MEMORIA.

Eu prosigo o exame de meu ser, são principalmente os factos de que eu quero lançar mão: elles são os verdadeiro elementos de todas as sciencias.

Outras duas faculdades de minha alma vem offerecer-se á minha meditação. Eu experimento, que não sou limitado á faculdade de conhecer, e de julgar: eu sinto que posso determinar-me, em consequencia de meus juizos, a preferir um objecto á outro, e obrar conformemente a esta preferencia, ou a esta escolha Eu chamo vontade, esta faculdade, em virtude da qual eu me determino, ou escolho; e liberdade, esta faculdade pela qual eu executo minha determinação, ou minha escolha.

Eu não posso absolutamente duvidar, que eu não possuo estas duas faculdades, porque eu as exercíto á cada instante, e tenho o senso intimo, ou consciencia de que as exercíto. Nada me é mais evidente que o sentimento que tenho de minha propria existencia; ora, eu não estou mais seguro de que existo, do que estou de que eu quero.

Si algûma cousa está em meu poder é incontestavelmente minha vontade, e este *Eu* que quer é indubitavelmente o mesmo que percebe, e julga.

Eu não procuro ainda assegurar-me, si sou eu mesmo que executo minha vontade. Eu tenho, é verdade, o sentimento intimo de que sou eu mesmo que quero mover meu braço: mas este sentimento, por muito evidente que seja, não me prova ainda que sou eu mesmo que movo meu braço. Eu estou somente seguro, que quando eu tenho vontade de mover meu braço, meu braço é movido. Eu posso, logo, considerar-me com razão o author deste movimento, pois que elle não é produzido sinão em consequencia da vontade que eu tenho de a produzir, e que esta vontade é *Eu* mesmo.

Finalmente, eu vejo assaz que a solução desta questão psychologica é envolvida no ministerio da união das duas substancias; mas basta-me presentemente estar seguro, que a verdade que eu procuro não diz respeito em nada á esta questão tenebrosa. Importa-me muito pouco conhecer, como minha vontade se executa; o que me importa saber, e que eu sei muito bem, é que eu tenho uma vontade, e que eu a exercíto. Outra cousa que eu sei muito bem é que minha vontade se executa em tal, ou tal caso particular: mas eu devo profundar mais tudo o que diz respeito vontade.

Quando eu não faço mais que perceber dous objectos, minha alma só tem a simples percepção destes objectos. Quando eu julgo que um não é o outro, ou que um não é como o outro, minha alma só tem o simples sentimento da diversidade das duas impressões. Si minha alma fosse privada de vontade, ella não se poderia determinar por um destes objectos com preferencia a outro: ella seria de alguma sorte immovel na sua presença. Ella sentiria bem que um lhe agradaria mais que o outro; mas sentir isto não seria preferir um a outro, e menos ainda obrar em consequencia desta preferencia. Uma simples percepção, uma simples sensação ainda mais agradavel, não é sinão o simples resultado da acção do objecto sobre o sentido, sobre a alma. Eu não quero dizer que a sensação é o effeito immediato, ou physico da acção dos sentidos sobre a alma: eu julgo ter dado a mim mesmo boas provas que a alma não é corpo (lição 1.ª, 2.ª e 3.ª) eu quero dizer sómente que uma certa sensação é sempre a consequencia de uma certa acção de um dos meus sentidos, esta sensação póde augmentar em intensidade: eu posso mesmo desenvolver seus gráos; mas estes gráos não são jámais sinão a mesma sensação reforçada ou fortificada mais, ou menos.

Minha faculdade de querer encerrra, pois, alguma cousa que não concentra minha faculdade de sentir. Eu designo esta cousa pela palavra actividade. Eu digo, pois, que a minha vontade é activa: eu quero significar por esta palavra, que minha alma tem uma força inherente á sua natureza, em virtude da qual elle se determina por si mesmo, obra á seu grado

prefere, escolhe; eu olho todos estes modos de fallar, como synonimos, porque elles todos exprimem um mesmo effeito, de que minha alma é a causa efficiente, e immediata.

Eu tenho reconhecido que era dotado, de attenção: (lição 4.ª) esta faculdade me parece muito caracterisada por seus effeitos. Si muitos objectos ferem ao mesmo tempo minha vista, e nenhum destes objectos é proprio á fazer-se distinguir por si mesmo, eu sinto que posso a meu grado fixar meus olhos sobre um destes objectos, e afastal-os dos que os cercão. Resulta, logo, um effeito muito sensivel: a percepção deste objecto vem a ser mais viva, eu venho a perceber no objecto rasgos, ou caracteres, que me tinhão escapado: quanto mais eu redobro a attenção, tanto mais eu descubro novos caracteres. Si eu fixo meus olhos sobre um só destes caracteres, elle mesmo vem a ser um objecto muito composto, eu nelle descubro mil particularidades, que eu absolutamente não suspeitava existir.

Eu continúo a estender minha attenção, e eu começo a sentir-me fatigado: esta fatiga se augmenta cada vez mais: ella me causa dôr: convém, apezar meu, que eu césse de estar attento.

Eu estou certo destes factos: eu tenho experimentado tudo isto, e o tenho experimentado muitas vezes. Eu analyso com cuidado: eu procuro saber quaes são as principaes verdades, que decorrem, como de sua fonte natural.

Todos estes objectos que eu tinha debaixo de meus olhos, fazião sobre meu orgão uma impressão quasi igual intensidade: pois que nenhum destes se fazia notar mais que os outros, elles estavão á meu respeito, por assim dizer, no mesmo nivel. Si minha alma fosse dotada só da faculdade de perceber, como teria ella podido fixar um destes objectos, com preferencia aos outros? Ella teria experimentado as diversas percepções ligadas á acção destes differentes objectos sobre o orgão, e nada mais: porque perceber, e obrar são duas cousas que parecem aqui muito distinctas.

A acção do objecto sobre o orgão é um movimento im-

presso nelle: o gráo de intensidade, ou da vivacidade da percepção deve depender do gráo da intensidade do movimento. Eu não posso conceber a acção de um corpo sobre outro, sinão por impulsão. Eu tenho experimentado mil vezes que a vivacidade de minhas percepções correspondia sempre ao gráo do abalo communicado a meus sentidos. Sei tambem que não tenho novas percepções sinão por intervenção de meus sentidos.

Si, pois, a attenção que eu tenho dado a um dos objectos que eu tinha á vista, tem feito mais viva a percepção deste objecto; si ella me tem feito descubrir particularidades, que ao principio eu não tinha apercebido; conclue-se necessariamente, que minha alma tem augmentado o abalo do orgão: ella tem, pois, exercitado alguma acção sobre certas fibras deste orgão: ella as tem abalado de uma maneira analoga áquella, com que o objecto obra, e o effeito deste augmento do movimento tem sido fazer a percepção mais viva; ella não tem podido ser mais viva, sem que todas as partes do objecto me tenhão parecido mais distinctas. Mas, continuando a obrar sobre o orgão, minha alma devia experimentar emfim este sentimento de fadiga annexo a todo o abalo, muito longo tempo continuado, e isto mesmo me prova, que a attenção é uma força que a minha alma desenvolve á seu grado sobre tal, ou tal orgão dos sentidos; pois que o sentimento da fadiga não póde ter seu assento sinão nas partes organicas que começão a soffrer.

Mas, eu não exercito minha attenção, sinão porque eu a quero exircitar. Si eu não quizesse estar attento, eu não experimentaria este sentimento, que eu exprimo pelo termo de fadiga. Minha attenção é, logo, uma modificação, ou um acto de minha vontade. Esta minha mesma vontade é applicada a um certo objecto. E si a attenção que eu dou a esse objecto faz a percepção mais viva; si augmento de vivacidade suppõe augmento de movimento em certas fibras do orgão, eu tenho dados para concluir, que minha vontade é uma força que se applica a estas fibras, em um certo gráo. Eu admitto, pois, que minha alma é dotada de uma força motriz que se desenvolve

ao grado de sua vontade, sobre certas fibras de meu cerebro.

Eu não digo que esta força motriz de minha alma é da mesma natureza da que se manifesta nos corpos: eu tenho já demonstrado que minha alma não é corpo.

Eu me limito, pois, a dizer, que o effeito desta força motriz de minha alma sobre meu cerebro é um augmento de movimento em algumas de suas fibras. Eu ignoro como este effeito é reduzido: eu não procuro mesmo penetral-o: basta-me estar seguro do facto.

Eu vejo muito bem, si eu analysasse o desejo como eu acabo de analysar a attenção, se teria o mesmo resultado essencial; porque eu não posso desejar um objecto, sem me retratar ao mesmo tempo a imagem deste objecto; e eu experimento que a vivacidade da imagem corresponde sempre á vivacidade do desejo. O desejo é, logo, uma acção que minha alma exercita sobre certas partes de seu cerebro, e eu não posso jámais duvidar da realidade desta acção, assim como não posso jámais duvidar da realidade do dezejo, depois que estas duas cousas são de sua natureza inseparaveis. Ora, o desejo não é si não uma modificação de minha vontade, e minha vontade é minha mesma alma. Minha alma obra, quando deseja: desejar, e obrar não são, logo, sinão uma mesma cousa.

Mas si eu não posso racionavelmente deixar de admittir, que minha alma obre sobre certas partes do meu cerebro, porque recusaria eu admittir ainda, que ella obra tambem sobre seus membros, e que ella mesma é que os move? Uma conclusão não é mais difficil que a outra; uma não é mais opposta que a outra á simplicidade de minha alma; e eu estou tão seguro pelo meu sentimento interior, que sou eu mesmo que desejo, como o estou que sou *Eu* mesmo que movo meu braço. Parece-me, logo, que eu posso admittir a influencia physica, como uma lei de meu ser; porque si minha alma póde obrar sobre seu corpo, porque o corpo não poderia obrar sobre ella? Todos os phenomenos da humanidade não parecem depôr em favor deste commercio reciproco das duas substancias?

Esta vontade que reconheço pertencer-me, porque eu a exercito a cada instante, que sou Eu que a exercito, e este sentimento intimo nada tem de equivoco, esta vontade, digo, tem sempre um objecto. Eu não posso querer, sem razão de querer, ou para fallar mais claramente ainda, quando eu quero, quero sempre alguma cousa. Eu não quero em geral, ou de uma maneira vaga, e indeterminada: eu quero sempre alguma cousa em particular. Minha vontade em geral é certamente a faculdade que eu tenho de querer: porque ella não é tal, ou tal vontade em particular. Uma vontade particular é a applicação da faculdade de querer a tal, ou tal objecto particular.

Minha vontade se determina, logo, sempre em consideração de algum objecto particular. Eu chamo este objecto um motivo, e eu digo que me determino sempre em consideração de algum motivo. Eu não digo que os motivos me determinão: elles não obrão sobre minha alma por uma impulsão simelhante a que um corpo exercita sobre outro. Mas, em virtude da sensibilidade, ou da intelligencia de que minha alma é dotada, ella julga da relação do objecto com sua comodidade, ou seu bem ser, e em virtude da actividade que lhe é essencial, ella se determina por este objecto, o prefere, e o escolhe. Esta determinação não vem propriamente do exterior: sahe do fundo mesmo da minha alma: é toda della, porque não é sinão uma modificação desta actividade, ou desta força que constitue sua essencia. O objecto, ou o motivo não é, logo, a causa efficiente da determinação da minha alma; não é sinão a causa final. E' assim que eu me determino a desenvolver minha actividade de uma maneira antes que de outra que igualmente estava em meu poder.

Afim pois de que eu queira alguma cousa, é necessario que ella esteja presente á meu entendimento, ou que eu perceba alguma cousa. Si eu fosse totalmente privado de idéia, como poderia eu querer alguma cousa? Os objectos mesmos não veem collocar-se na minha alma: sua acção é limitada á impressão que elles fazem sobre meus sentidos. Esta impressão se transmitte a meu cerebro, e por meu cerebro á minha alma. Eu

não penetro o segredo d'esta transmissão: sei sómente, que em consequencia da acção dos objectos sobre meus sentidos, eu tenho idéias, ou representações dos objectos. Minha vontade se determina, pois, sobre as idéias que actualmente estão presente á minha alma. Eu digo actualmente, porque uma idéia que me tem sido presente, e que já o não é, não póde influir mais sobre minha determinação actual, e é á meu respeito como si nunca me tivesse sido presente.

Mas uma idéia que actualmente não está presente á minha alma, o póde vir a ser pela imaginação, ou pela memoria.

Minha experiencia diaria me prova com effeito, que as idéias dos objectos se retratão á minha alma sem a intervenção dos objectes. Eu conheço, pois, que as impressões que os objectos fazem sobre meus sentidos não se offuscão oomesmo instante, em que os objectos cessão de obrar sobre os meus sentidos. Estes communi ão com esta parte do cerebro, que é o orgão immediato das operações da alma. Por sua acção sobre os sentidos, os objectos imprimem, pois, a este orgão determinações duraveis, ás quaes a imagem, ou a lembrança d s objectos tem sido ligada. E', pois, á esta faculdade, que conserva em mim as impressões recebidas, e pela qual minha alma se retrata as mesmas impressões que eu dou o nome de imaginação, ou de memoria.

A memoria tem, logo, um assento philosophico no cerebro; e poderia eu duvidar um instante de uma verdade attestada por tantos factos? A idade, a enfermidade, e mil outros accidentes diversos não influem sobre a memoria? Não conheço eu procedimentos puramente mechanicos, que aperfeiçoão o exercicio, e augmentão a tenacidade? Si eu não adquiro a idéia de um objecto sinão pelo abalo que elle produz sobre um, ou muitos dos meus sentidos; si o effeito que resulta sobre o cerebro é duravel; si a memoria tem no cerebro um assento physico; não sou eu conduzido a pensar, que quando minha alma se retrata a idéia de um objecto, ella obra sobre certa parte do cerebro que tem retido as determinações que o objecto lhe tinha imprimido, e as quaes a reproducção da idéia está ligada, e que

ella produz nesta parte um abalo simelhante aquelle que o objecto ahi tinha excitado?

E porque as idéias, ou as imagens que a memoria, ou a imaginação me retrata não são jámais tão vivas, como as que os objectos mesmo excitão por sua presença, e eu tenho sobre as primeiras um imperio que não tenho sobre as segundas, eu não confundo umas com as outras, e consigo sempre distinguil-as.

LIÇÃO VI.

O amor de si mesmo, ou o amor da felicidade.

O BEM, OBJECTO DA VONTADE.

Apresenta-se aqui a meu exame uma questão importante: qual é o principio geral de minhas determinações? Porque me determino eu por tal, ou tal motivo, em tal, ou tal caso particular? eu tenho reconhecido evidentemente, que a esphera de minha actividade se estende a um muito grande numero de casos differentes: donde vem pois, que em tal, ou tal caso particular eu me determino de uma certa maneira com preferencia a toda outra, que igualmente estava em meu poder? Eu vou procurar resolver a mim mesmo esta bella questão.

Todas as minhas percepções, todas as minhas sensações são modificações, ou maneiras de ser de minha alma. Eu julgo ter provado solidamente, que ellas não podem ser modificações, ou maneiras de ser de meu corpo (lições 1.ª, 2.ª e 3.ª) Mas eu estou certo, que a certas maneiras de ser de meu corpo correspondem constantemente na minha alma certas maneiras de ser, que eu expresso pelos termos geraes de percepções, e sensações.

E' assim, que a certos movimentos de meu nervo optico correspondem na minha alma certas modificações que eu designo pelo termo — cores.

Não me parece que a sensasão differa essencialmente da

percepção. Eu tenho uma percepção quando eu percebo um objecto: esta percepção não faz mais que annunciar-me a presença d'este objecto. Mas si esta percepção vem a ser tão viva, que ella é acompanhada de prazer, ou de dôr, eu a chamo uma sensação. Parece-me, logo, que a sensação não differe da percepção sinão pelo gráo de intensidade. Eu percebo de longe um corpo luminoso; eu tenho a simples percepção da luz: eu me aproximo mais perto; tenho a sensação da dôr.

Eu chamo prazer, em geral, a toda a situação de minha alma que ella ama antes experimentar, do que não. Eu chamo dôr, ou desprazer, em geral, a toda situação de minha alma, que ella ama antes não experimentar do que experimentar. Bem que muitas de minhas percepções me parecão indifferentes, ou não ser acompanhadas nem de prazer, nem de desprazer, eu reconheço facilmente que não é sinão por comparação com as mais vivas: porque é bem evidente que toda a percepção é agradavel, ou desagradavel em si, e que nenhuma percepção póde ser absolutamente indifferente em um sentido phychologico.

Eu sou um ser que sinto: posso ser affectado de prazer, ou de dôr. Repugna á minha natureza de ser sensitivo, que eu seja indifferente ao prazer, e á dôr. Precisamente porque sou um ser sensitivo eu quero sentir agradavelmente. Esta vontade é o que eu chamo em geral o amor de mim-mesmo. Eu não posso não amar a mim mesmo, assim como não posso deixar de sentir calor á aproximação do fogo. Eu não existo á respeito de mim mesmo, sinão em quanto percebo, ou sinto. Uma privação absoluta de percepção ou de sensação seria a meu respeito uma privação de existencia. Minha existencia não me parece, logo, um bem, sinão pelas percepções, e sensações que a compoem. E porque não posso cessar um instante de amar a mim mesmo, não posso preferir um instante o mal-ser ao bem-ser. Mas si acontece que eu prefira um mal-ser será sempre para evitar um mal-ser maior, ou para procurar-me um bem-ser.

Minha vontade se determina, logo, em uma relação directa

com a natureza, e com o gráo de minhas percepções, e de minhas sensações. Assim, quando eu prefiro um objecto a outro, um motivo a outro motivo, é sempre em consequencia da relação que eu descubro entre este objecto, ou este motivo, e meu bem-ser presente ao futuro.

Esta relação nem sempre é presente ao entendimento de uma maneira distincta. Muitas vezes eu não a percebo sinão confusamente, e atravez de uma multidão de pequenas percepções que eu não desenvolvo, e não procuro desenvolver. Mas, quando eu quero tomar o trabalho de analysar esta situação de minha alma, eu descubro bem depressa, que entre estas pequenas percepções ha sempre uma, ou muitas que se fazem notar mais do que as outras, e que eu posso chamar percepções culminantes. São estas percepções que produzem minha determinação, ou minha escolha.

Esta determinação é um effeito que deve ter sua causa immediata, e efficiente: porque na minha maneira de conceber, todo o effeito suppõe uma causa, ou alguma cousa que precede, e que tenha em si a razão da existencia do effeito. Minha determinação tem, logo, tambem uma causa, e esta causa não póde ser outra cousa sinão minha vontade. Sou eu que me determino, que prefiro, que escolho, e eu me determino por tal, ou tal acção, porque tenho a vontade de a produzir; e eu não tenho a vontade de a produzir, sinão porque meu entendimento tem percebido distincta, ou confusamente algum bem encerrado n'esta acção, e de que ella era o meio. Si entre esta multidão de pequenas percepções, ou de percepções fracas que me affectavão, nenhuma tivesse prevalecido, eu não poderia determinar-me, porque não haveria motivo determinante ou objecto de preferencia.

Minha vontade é certamente em geral a faculdade, em virtude da qual eu me determino: porém ella não é tal, ou tal determinação em particular. Uma determinação particular é um effeito, um acto da vontade. E porque minha vontade não é determinada por sua natureza a produzir tal, ou tal effeito particular, e poderia igualmente produzir tal ou tal outro effeito

particular, convém que o effeito, que ella produz actualmente tenha uma razão que não esteja na vontade mesma. Esta razão não a póde achar sinão na preferencia, que meu entendimento descobre em um certo motivo, ou em um certo objecto, cuja idéia lhe é actualmente presente. O motivo é, logo, tambem a causa final, ou condicional de minha determinação: minha vontade é a causa efficiente.

Eu me determino, pois, sempre á vista de algum bem real, ou apparente, ou para evitar algum mal real, ou apparente. Eu me determino, pois, sempre em consideração de minha felicidade. Eu quero essencialmente meu bem-ser, minha felicidade, e esta vontade é outra cousa que o amor de meu ser?

Eu descubro, logo, que ha um principio universal de todas as minhas determinações: eu chamo-o amor da felicidade. E como a minha felicidade que eu quero sempre, e não posso cessar um instante de querer, eu não posso separar este amor da felicidade, do amor que tenho por mim mesmo. Eu tenho, logo, resolvido a questão que me tinha proposto; eu tenho achado este principio que eu procurava, e que posso considerar como o fundamento de toda a economia do meu ser.

Minha vontade se dirige, pois, essencialmente ao bem, ou á felicidade. Eu entendo por bem, ou felicidade tudo o que tende, directa, ou indirectamente á conservação, ao prazer, ou á perfeição do meu ser.

LIÇÃO VII.

Considerações psychologicas, e moraes sobre nossas idéas de felicidade.

Felicidade em geral não existe, assim como não existe virtude em geral, ou *in genere*, como se exprime vulgarmente. São puras abstracções que o entendimento fórma generalizando idéias particulares (lição 4.ª) Assim, separando de um certo numero de acções virtuozas o que ellas teem de commum, o entendimento fórma a idéia geral de virtude. Da mesma sorte

tambem, separando de um certo numero de bens particulares o que elles teem de commum, o entendimento fórma a idéia geral do bem, ou da felicidade. Nada ha na natureza que se assemelhe ás idéias geraes: os Metaphysicos exprimem isto á seu modo, quando dizem, que estas idéias não teem Archetipos na natureza.

E' pelo soccorro dos signaes e das palavras, que o entendimento chega a generalisar suas idéias. Quando os sentidos, e a reflexão lhe teem descoberto o que os bens particulares teem de commum, elle designa esta cauza commum dos bens particulares pelo termo—felicidade—, e este termo vem á ser tambem o signal representativo da idéia muito geral de felicidade.

Portanto, afim de que este termo — felicidade — não seja absolutamente vazio do sentido ao entendimento, convém necessariamente, que elle desperte no entendimento algumas das idéias particulares, de quem a idéia geral de felicidade tem sido tirada por abstracção. Umas vezes será idéia particular de um certo bem que será lembrado pela palavra—felicidade—, outras vezes será a de outro bem particular. A lembrança de tal, ou tal idéia particular dependerá, portanto, das circumstancias em que se achar o entendimento. As idéias que a palavra — felicidade — dispertar, poderão nem sempre ser distinctas, muitas vezes mesmo ellas serão muito confuzas: ellas representarão vagamente alguma couza de agradavel, e isto bastará para que a idéia geral de felicidade produza seu effeito em tal, ou tal caso particular.

Assim, quando eu digo, que minha vontade se dirige essencialmente para a felicidade, eu não quero dizer que ella se dirige essencialmente para a felicidade em geral, ou *in genere*; pois que ella não é sinão uma pura abstração: mas eu quero dizer que minha vontade se determina sempre pela representação distincta, ou confusa de algum bem particular, ou pelo desejo de evitar algum mal presente, ou futuro, que meu entendimento se representa distincto, ou confusamente.

As idéias, que os bens particulares me dão do bem em geral

me fazem nascer a idéia do maior bem possivel, ao qual meu ser é capaz de chegar. Eu o designo pelo termo de—soberano bem—. Eu accrescento, pois, que minha vontade não poderia, pois, deixar de se dirigir com força para o soberano bem, si meu estabelecimento o representasse de uma maneira distincta.

Porque sou dotado de reflexão, e tendo muitas vezes reflectido sobre minhas determinações, reconheço que me tem acontecido muitas vezes enganar-me no discernimento dos bens e dos males, e preferir um bem apparente, ou enganador a um bem real: ou contemplar como real um mal, que só era apparente, e envolvia um bem real. Mas em todos os casos desta especie é facil convencer-me, que não abraço jámais o mal, reconhecendo o mal: é bem evidente que então eu cessaria de amar-me, o que é impossivel; ha, logo, da minha parte um engano sobre objecto particular, este objecto se me patentêa debaixo de exteriores seductores; eu não sei despojal-os de suas apparencias, ou alguma paixão não me permitte despojal-o.

Elle me seduz, me arrasta, e eu, depois me espanto de que elle me tenha seduzido, e arrastado. Eu chego mesmo a duvidar, si eu me tenho determinado contra a vista distincta dos melhores motivos, ou do verdadeiro bem: porém, reflectindo mais, eu sou forçado a convir, que no instante em que eu me tenho determinado, o verdadeiro bem tinha desapparecido a meus olhos, e dado lugar ao bem apparente. Quando eu fallo aqui do verdadeiro bem, eu entendo as idéias que meu entendimento póde fornecer-me sobre o verdadeiro bem.

LIÇÃO VIII.

As coizas. suas relações maneira com que o entendimento as percebe, e julga.

A EVIDENCIA; A CERTEZA.

A experiencia, e a reflexão se reunem, pois, afim de me fazer sentir, quanto me importa que meu entendimento seja muito illuminado sobre os bens, e sobre os males: porque não podendo minha vontade determinar-se sinão sobre as idéias, que meu entendimento tem das coizas, é claro, que quanto mais distinctas, mais claras, e verdadeiras forem as idéias, tanto melhor se determinará minha vontade em cada um caso particular.

Porém, meu entendimento não percebe as coizas e não julga sinão emquanto estas teem uma certa relação com sua maneira de perceber, e de julgar. Si esta relação existisse, é evidente que as mesmas coizas não existirião para meu entendimento, pois que só em virtude da proporção que ellas teem com sua capacidade de conhecer é que elle as percebe, e o que não é percebido pelo entendimento não existe a respeito deste. E' assim, que em virtude das relações que meus sentidos sustentão com os objectos elles transmitem á minha alma as diversas impressões. Si meus sentidos não estão em relação com certos objectos, eu não posso adquerir só com o soccorro delles a percepção destes objectos. Objectos muito pequenos, ou muito distantes escapão á minha vista.

Com um pouco de attenção eu descubro que ha as relações entre as coisas: eu vejo que ellas teem qualidades, determinações communs, ou analogas, pelas quaes ellas se aproximão mais, ou menos, umas das outras, e pelas quaes influindo umas sobre as outras, ellas concorrem a produzir um certo effeito. Ha, logo, tambem relações entre as minhas idéias; pois que minhas idéias são as representações que o entendimento se

fórma das coizas, de quem os sentidos lhe transmitem as primeiras impressões.

Quanto mais eu estudo as relações que ha entre as coizas, tanto mais eu as vejo estender-se, e multiplicar-se. Eu reconheço bem depressa, que meus conhecimentos se reduzem ultimamente a saber: que relações immediatas, ou mediatas ligão as coizas entre si, e qual é a ordem em que estas relações coexistem, ou se succedem.

Assim como ha relações entre as coizas, tambem ha opposições que resultão de qualidade, ou determinações que reciprocamente se excluem, ao que não podem coexistir juntamente.

Ha em certas coizas relações tão simplices, tão immediatas, que eu as conheço e apercebo por si mesmas, e á primeira vista. E' assim que eu percebo com um golpe de vista, que as partes são iguaes ao todo. Eu não posso com effeito ter a idéia de um todo, qualquer que elle seja, sem que tenha ao mesmo tempo a idéia das partes que o compõem, e não posso ter a idéia destas partes sem ter ao mesmo tempo a da relação da igualdade de sua collecção com o todo.

A facilidade com que eu concebo semelhantes relações, e todas as relações analogas, deriva essencialmente da especie de identidade que meu entendimento descobre entre duas, ou mais idéias, que elle compara, e em virtude da qual elle póde substituir de alguma sorte uma á outra, sem que nada seja alterado. Eu faço, pois, consistir nisto o caracter do que eu chamo evidencia, e eu affirmo que tudo o que tem este caracter, da mais perfeita certeza.

Mas ha uma infinidade de coisas, cujas relações eu não posso conhecer com a mesma facilidade; seja porque estas coizas estão muito distantes umas das outras, a respeito do alcance de meu entendimento, ou porque suas relações são muito complicadas, ou muito occultas; seja ainda porque as mesmas coizas em si mesmas não são assaz conhecidas. Eu sou, pois, reduzido então a ajudar-me com as coizas que mais me são conhecidas, e nas quaes eu percebo alguns rasgos de semelhança, ou de analogia com aquellas, cujas relações eu

procuro desenvolver. Eu meço estas coizas entre si; eu passo assim de uma ás outras por comparações mais ou menos faceis, mais ou menos immediatas, e quanto mais eu estendo, e multiplico estas comparações, tanto mais se desenvolvem, se estendem, e se multiplicão as relações que eu procuro.

Esta arte, pela qual eu consigo encher os vazios que separavão a meus olhos duas, ou mais coizas; esta arte, por meio da qual eu chego a descobrir as relações que ligão as coizas entre si, eu chamo arte de raciocinar.

LIÇÃO IX.

Sobre a realidade dos objectos de nossas sensações.

AS PROPRIEDADES DA MATERIA.

AS FORÇAS.

Minha alma não póde ter a mesma especie de certeza do que se passa fóra della, como do que se passa nella. E'-me facil descobrir a razão. Minha alma não julga do que está fóra della sinão ao travez de certos meios e com o soccorro de certos instrumentos: são os orgãos dos sentidos.

Eu tenho visto, que cada um dos meus sentidos está em relação com a maneira de obrar dos objectos, cujas impressões, elle deve transmittir á minha alma. (Lição IV) Esta relação rezulta essencialmente da estructura de cada sentido, e de certas qualidades dos objectos que obrão sobre os meus sentidos. Minha alma não percebe immediatamente estas qualidades: ha um meio interposto entre ella, e estas qualidades, entre ella, e os objectos: este meio é um ajuntamento de orgãos. Minha alma não vae logo julgar das qualidades dos objectos, sinão conformemente á maneira com que cada sentido lhe manifesta. Mas, esta manifestação é necessariamente concentrada nos li-

mittes mais ou menos estreitos de cada sentido: os sentidos, logo, não podem manifestar á minha alma os objectos taes, quaes elle são em si mesmos, elles não podem manifestar sinão em uma relação determinada com a sua maneira de obrar combinada com a que a alma percebe.

Minha experiencia diaria me convence, que certas sensações não dependem absolutamente de bom prazer de minha alma. Ella sente intimamente, que não está absolutamente em seu poder não ser affectada de tal ou tal sensação, em tal ou tal circumstancia. Toda a sensação é um effeito, que, na minha maneira de conceber deve ter uma cauza. A cauza de tal, ou tal sensação não póde existir na minha vontade, porque não está em seu poder não ser affectada de tal, ou tal sensação, em tal ou tal circumstancia. Tenho, pois, fundamento para concluir, que ha fóra de mim alguma coiza que me procura tal, ou tal situação, e é esta coisa, que eu concebo, que meus sentidos são chamados a manifestar,

Eu acrescento, que aquillo, que os sentidos me descobrem, ou parecem descobrir-me, encerra verdadeiras realidades, de que eu tenho a mais perfeita certeza. Eu estou muito certo por exemplo, que eu tenho a percepção muito clara, do que se mostra a mim, e fóra de mim, como extenso, solido, e resistente: eu dou a esta coiza, ou a esta collecção de qualidades sensiveis, nome de corpo, e eu digo, que conheço o corpo por algumas de suas qualidades sensiveis, ou de suas propriedades.

Mas convém muito que eu esteja certo, que aquillo que se mostra á mim, e fóra de mim, como extenso, solido, e resistente, seja realmente o que me parece ser. Eu não devo esquecer, que eu não o percebo immediatamente, que eu não o vejo sinão atravez de um meio, que me o desfigura mais, ou menos. Mas eu estou ao menos muito seguro que aquillo que elle me parece ser, resulta essencialmente do que elle é em si mesmo, e do que eu sou com relação a elle.

Assim, então mesmo que eu admitisse, que esta collecção de qualidades sensiveis, á qual eu dou o nome de corpo, poderia não ser á meu respeito sinão uma apparencia, ou um

phenomeno; não me seria menos evidente, que este phenomeno era alguma coiza muito real, e de cuja existencia eu não poderia duvidar. Quanto mais eu estudasse este phenomeno, tanto mais eu me asseguraria que elle é constante, invariavel, uniforme. Eu deduziria, pois, de tudo isto a realidade da cauza exterior, que o produz; mas conviria ao mesmo tempo, que esta cauza, qualquer que ella seja em si mesma, não me é conhecida sinão por alguns effeitos, e são estes effeitos que eu designo pelos termos de extensão de solidez, e de resistencia.

Eu tenho as percepções muito claras de um grande numero de outras qualidades sensiveis, cujas combinações variadas quasi a infinito compoem este ajuntamento de corpos particulares que eu chamo a natureza: — o mundo.

As qualidades, que eu descubro constantemente em todos os corpos, as qualidades, que nem são susceptiveis de augmento, nem de diminuição, e sem as quaes eu não poderia ter a idéia do corpo, eu as chamo attributos essensiaes do corpo. E' separando por abstração estes attributos das outras qualidades, que eu me fórmo a idéia do corpo em geral.

Eu chamo as outras qualidades subordinadas áquellas, modificações, ou modos do corpo. Assim, o movimento, a côr, a dureza &c. &c. são modos, ou maneiras de existir, ou não existir no corpo, sem que seja mudada a idéia que eu tenho de sua essencia.

Eu devo tornar a dizer: o principio, ou a cauza de todas estas qualidades, de que eu tenho claras percepções, me é inteiramente desconhecido. Mas porque eu ignoro totalmente o que esta coiza secreta é em si, duvidarei da existencia de seus effeitos? Não seria duvidar da existencia de minhas proprias percepções, o que equivaleria duvidar de minha propria existencia?

Estas qualidades, ou estes modos que eu claramente distinguo no corpo não são propriamente sinão simples effeitos. Mas effeitos são os resultados de certas acções, que suppoem essencialmente, forças que as produzem. Ha, logo, nos corpos

certas forças secretas, da acção das quaes resultão estas qualidades; ou estes modos, de que eu tenho idéias.

E porque me é impossivel de compor a idéia que eu adquiro das forças do corpo por sua acção, eu julgo ter fundamento para inferir, que as forças são entes simplices, e immateriaes que por sua influencia sobre este sujeito, que eu chamo corpo, produzem os diversos aspectos, debaixos dos quaes elles se me deixão ver.

Eu vejo claramente; que si eu formasse alguma duvida sobre a existencia destas forças, a colizão, a dureza, o movimento bastarião para me convencer: é o que me parece evidentissimo, que o corpo não poderia dar-me por si mesmo a razão destas coizas.

Poderia eu negar que toda particula de materia não seja indefferente por sua natureza a qualquer situação, ou a qualquer pozição respectiva, qualquer que ella seja? Poderia eu atribuir aos elementos da materia affecções particulares, que só convém aos seres sensitivos? Logo, pois, que os corpos são compostos de elementos materiaes, e que é necessario, que os elementos sejão coherentes, para que os elementos sejão permanentes, não devo eu admittir, que ha alguma coiza que liga entre si os elementos, e que produz o que eu chamo coherencia?

E si esta coiza fosse ainda materia, seus elementos coheririão tambem, e eu não teria ainda a razão da coherencia. Eu sou, pois, obrigado a reconhecer, que esta razão não se póde achar sinão em alguma coiza, que não é materia, e é a esta coiza que eu dou o nome de força; eu acrescento, que a idéia que eu tenho da força é absolutamente simples, e indecomponivel.

Não sómente o corpo é indefferente á situação, qualquer que ella seja; elle o é ainda ao repouzo, e ao movimento. Eu estou muito seguro, que nenhum corpo se move por si mesmo, nem cessa de mover-se por si mesmo. Não é, logo, no corpo, ou na sua propria natureza que devo procurar a cauza do movimento. Convém necessariamente, que esta cauza seja exterior ao corpo, e que ella mesmo não seja alguma

coiza corpórea: eu admito, pois, que o movimento é o effeito de uma força immaterial, que se applica ao corpo, e obra nelle de uma maneira que me é impossivel penetrar. Esta impossibilidade não tem de surprehender-me. Com effeito, por isso que o corpo não póde elle mesmo mover-se, e pois que elle deve seu movimento a um agente immaterial, convém muito bem á minha natureza de ser mixto, ou de ser, que não tem percepções sinão por ministerio de sentidos materiaes, que eu não possa perceber este agente, e que eu não chegue a persuadir-me de sua existencia, e de sua influencia sobre o corpo sinão por effeitos que cahem debaixo de meus sentidos, e que o raciocinio me guia a attribuir-lhe, como a sua cauza immediata.

LIÇAO X.

A ordem phisica: as leis da natureza; as essencias.

Eu não posso deixar de admittir, que ha na natureza, uma certa ordem constante, que eu chamei physica, porque ella me descobre, como o resultado geral das propriedades dos seres corpóreos, e das relações que elles sustentão entre si.

Mas, pois que meus conhecimentos sobre a ordem physica tendem fundamentalmente á analogia, eu não posso dissimular-me, que os juizos que eu fundar sobre a ordem physica, não poderão jámais ser de uma certeza rigorosa, ou de uma evidencia propriamente dita: porque, si a analogia não me póde guiar á esta qualidade de certeza, ou de evidencia, é bem manifesto, que todos os juizos que eu formar pelo raciocinio analogico, não poderão ser de uma mais certeza que o raciocinio, que lhes servir de base.

Esta observação philosofica não me arrasta ao scepticismo universal: porque eu reconheço bem depressa que minha condição presente não exige que meus conhecimentos sobre a

ordem phisica sejão de uma certeza rigorosa. Estes conhecimentos são relativos ás mesmas necessidades, e eu posso provar á mim mesmo que elles bastão ás minhas necessidades.

Estas verdades são incontestaveis. As alternativas do dia, e da noite, as das estações que teem tanta influencia sobre meu ser, dependem essencialmente do movimento diurno e do movimento annual do planeta que eu habito.

Daqui nascem os differentes aspectos, debaixo dos quaes o Ceo se offerece ás minhas vistas durante o curso do anno. Eu tenho contemplado todo a minha vida este espectaculo, e sempre me tem parecido constante, e uniforme. Eu tenho visto toda a minha vida o sol levantar-se, e por-se, uma vez em vinte e quatro horas. Nunca me lembra, pois, duvidar que este astro se não levante, e se não ponha amanhãa, como tem feito hoje. Entretanto eu percebo evidentemente, que não ha alguma liação necessaria entre um e outro levantar do sol; que digo eu? não ha mesmo alguma liação necessaria entre um instante dado de sua carreira, e o instante que o seguir immediatamente. Comtudo eu me conduzo, como si esta liação fosse da necessidade a mais demonstrada: porque minha experiencia diaria não será jámais de confirmar meu juizo analogico: porque si eu quizesse usar de outra maneira, e não obrar neste cazo sinão por uma demonstração rigorosa, eu não providenciaria ás minhas necessidades, e seria necessario que eu me condemnasse a uma apathia absoluta.

Eu vejo assaz, que esta reflexão se applica por si mesmo a tudo o que eu chamo em cada genero o curso ordinario da natureza; a acção dos elementos, a geração dos seres organisados á seu crescimento, á sua deminuição &c. &c. E', logo, sobre este curso da natureza que eu fórmo estes juizos analogicos, que são as regas communs de minha conducta. E porque minha experiencia diaria me convence que minha conservação, o meu bem ser dependem essencialmente da observancia destas regras, eu me julgo fundado para concluir, que meus juizos, bem que simplesmente analogicos, estão em uma relação exacta com

minha condição presente, e que eu não corro risco de enganar-me determinando-me sobre iguaes motivos.

Eu não objectarei, que o que eu chamo curso da natureza, e que me represento, como existente fóra de mim, póde não existir sinão nas minhas idéias: porque nesta supposição mesma eu seria sempre forçado a reconhecer, que ha nas minas idéiash a mesma variedade, a mesma harmonia, a mesma ordem de cohexistencia, e de succesão, que eu sou guiado naturalmente a collocar fóra de mim, e, que constitue o que eu chamo o universo sensivel.

Eu não posso dissimular-me uma coisa tão evidente. A idéia que eu tenho do levantar do sol não é seguida immediatamente na minha alma da idéia do seu occazo: eu sou involuntariamente affectado de uma cadêa de idéias, que me representão o sol collocado successivamente em todos os pontos comprehendidos entre o seu nascimento, e o seu occaso. Da mesma sorte ainda, á idéa que eu tenho de uma planta nascente não succede immediatamente na minha alma a idéa desta planta quasi a florecer: á minha alma se representa involuntariamente esta planta passando por todos os gráos de crescimento comprehendidos entre a germinação, e a floração. O que eu digo aqui da ordem e succeção, eu o devo dizer da ordem de cohexistencia. Eu sou obrigado a confessar, que se offerece á minha alma, independentemente de minha vontade, um ajuntamento de idéias prodigiosamente variadas que me representão esta multidão quasi infinita de seres diversos, cuja coordenação eu admiro, e que compoem este grande todo que eu chamo universo.

Nada, pois, mudaria para mim no extranho systema do Idealismo. Ainda mais; nada mudaria ainda no systema muito mais extranho, e por conseguinte mais inconsequente do egoismo: porque então, mesmo que eu suppozesse, que todo o universo se reduzia só á minha individualidade, ao meu *Eu*, só não existiria menos para mim uma colleção de idéias, que exactamente corresponderia a esta collecção de seres diversos, que eu julgaria reaes, e que eu me figuro como existentes fóra de mim.

Eu seria, pois, sempre fundado em uma boa logica, para raciocinar sobre minhas idéias, como eu raciocino sobre os seres que eu julgo reaes. Minhas idéias serião assim puros symbolos, e simples signaes; e eu substituiria, sem perigo de enganar-me, o symbolo ou signal, em lugar da coisa que eu acreditava significada. Não existiria, logo, para mim sinão um universo symbolico, e cujas apparencias seguirião as mesmas leis, que as que regem este universo, e que me represento como existentes fóra de mim. O curso da natureza não seria, pois, nesta singular supposição sinão a ordem das apparencias que minhas idéias me offerecerião.

Mas, pois que no systema rigoroso do egoismo, como no systema menos rigoroso do idealismo as apparencias são precisamente as mesmas, que na supposição de um universo real; eu posso raciocinar sobre a ordem phisica, ou o curso da natureza, como si na realidade, ou sua existencia fóra de mim me fosse rigorosamente demonstrado. Eu posso, logo, sem offender o rigor philosophico servir-me das expressões communs, para continuar a desenvolver meus pensamentos sobre a ordem physica: eu posso ainda ligar a estas expressões as idéias communs, que o uso geral lhes tem associado.

Theodicéa.

Noções preliminares.

Eu entendo por Deos — um ente, ou ser necessario, eterno, independente, immutavel, creador, livre, espiritual, infinitamente poderoso, bom, sabio, feliz. Reduzirei tudo a uma só palavra: um ser infinitamente perfeito, isto é, ornado com todas as perfeições infinitas.

Todas estas idéias podem-se reduzir a estas, debaixo de uma noção mais restricta, e rigorosa. Deos é um Ser espiritual por quem tudo foi creado, e de quem depende o universo.

O atheismo ou é pratico, ou speculativo.

Atheismo pratico é o desconhecimento da existencia de Deos, originado por o desejo de abandonar-se ás suas paixões. Poder-se-ia definir: — o desejo da não existencia de Deos.

Atheismo speculativo é o desconhecimento de Deos, o qual tem sua origem em uma causa differente da perversidade do coração. Divide-se em negativo, e positivo.

Atheismo speculativo negativo é a ignorancia de Deos, originada em a fraqueza do entendimento, ou na falta de attenção.

Atheismo speculativo positivo é a negação da existencia de Deos, fundada em falsos raciocinios: uma triste experiencia nos ensina, que existem atheos praticos, isto é, homens perdidos, e corrompidos, que desejarião que não existisse um Deos vingador dos crimes. Alguns asseverão, fundados no testemunho de historiadores, que existem atheos speculativos negativos, como os Brasilienses, os Peruanos, os Hurons, os Virginianos, antes de serem instruidos por os Europeos. Hoje, porém, se reconhece, que esta asserção é falsa na sua generalidade. Pensou-se que estes povos erão atheos, porque não tinhão uma religião ostensiva, como a nossa, e não formavão de Deos a

idéia que nós temos. Outros viajores melhor instruidos na lingua, nos usos, e costumes destes povos, reconhecêrão a injustiça dos primeiros descobridores.

A existencia dos atheos speculativos positivos, ao menos emquanto ao nome, parece reconhecida por as obras de Epicuro, e outros philosophos gregos, e de outras nações modernas.

Digo ao menos emquanto ao nome: — 1.° porque talvez seus systemas não revellassem os sentimentos do seu coração, ou por defeito de caridade, ou por uma obscuridade estudada. E' assim que Protagoras Evhener de Mycena forão justificados de atheismo por S. Clemente de Alexandria: — 2.° a vaidade, o orgulho, o desejo de se distinguir entre o commum dos outros homens, e em geral, as paixões podem ainda arrastar á profissão desta maxima horrivel, á despeito dos sentimentos do coração, e do grito imperioso da razão. E' o que revela a existencia de Diagoras, de Lanini, e outros.

Eu chamo — omnipotencia — o poder de fazer tudo, quanto não é intrinsecamente impossivel. Eu entendo esta impossibilidade a ordem moral. A razão do poder Divino em absoluto, ou physico, moral, ou ordenado é emquanto a mim absurdo horrivel, indigno da idéia sublime, e moral, que convém fazer na divindade.

Eu chamo providencia, o acto, por o qual Deos regula, e dirige as cousas a um fim. Encontrão-se em todos os povos idéias fundamentaes da sociedade; um Deos motor, e regulador do mundo, remunerador da virtude, e vingador do crime; em todos os povos reconhecerão-se os dogmas da immortalidade da alma, do culto interno, e externo. Alguns destes povos, é verdade, embrutecidos por as paixões degradárão a divindade, e povoárão de Deoses o céo, e a terra; mas elles tinhão realmente no fundo a idéia constituitiva de Deos, e todos concordão nesta idéia.

O primeiro caracter, debaixo do qual Deos se nos revella, é o de creador, causa primaria. E' por a contemplação dos differentes fenomenos, que nos apresenta o brilhante expectaculo do universo, fenomenos dos quaes um é effeito daquelle que

o precede, e a causa daquelle que segue, é, digo, que nos elevamos ao conhecimento daquelle: que deu existencia a tudo: — de um creador supremo. Assim, esta idéia, como é facil de perceber-se, tem sua origem no principio de relação: ella é produzida por o raciocinio. A sociedade nos faz conhecer differentes razões da existencia de Deos; ella nos dá provas physicas, metaphysicas, e moraes.

LIÇÃO I.

Argumentos physicos da existencia de Deos.

Chamão-se argumentos physicos, aquelles que são tirados da contemplação da natureza corpórea. Dividem-se em tres classes: porque na ordem physica, Deos é o creador da natureza, o autor e regulador do movimento, e ordenador do universo.

1.° A materia existe? é inutil demonstral-a; porque neste ponto os nossos adversarios concordão comnosco; ora, si a materia existe, é mister um creador; de outra sorte ella receberia a sua existencia de si mesmo, ou do acaso, ou existiria necessariamente. Em primeiro lugar a materia não recebe sua existencia de si mesmo; porque é impossivel conceber um ser anterior, e posterior a si mesmo. Em segundo lugar, não deve ao acaso a sua existencia. O acaso é a negação de toda causa; o acaso é uma palavra sem significação, com a qual cobrimos a nossa ignorancia; o acaso é nada, e por conseguinte não póde produzir cousa alguma. Emfim não existe necessariamente porque podemos suppo-la não existente; tudo nella é contingente, e variavel, tudo é susceptivel de augmento, ou diminuição; logo, a materia é creada; logo, existe um creador que chamamos Deos.

2.° A existencia do movimento prova a existencia do primeiro motor; porque de outra sorte a materia move-se por si mesma, ou seu movimento lhe é essencial. Primeiramente a

materia não póde mover-se por si mesma, porque, como poderia elle passar por sua propria energia, do repouso ao movimento, pois que sendo por sua natureza um ser passivo, é incapaz de movimento espontaneo?

Em segundo lugar, o movimento não é essencial á materia, porque podemos concebel-a em repouso, e a experiencia prova que ha corpos em repouso. Si o movimento fosse essencial á materia, a direcção do movimento não lhe seria menos essencial, porque um movimento em todo o sentido, que nem segue uma recta, nem uma curva, que não tende ao centro, nem circumferencia, nem á direita, nem á esquerda, é uma quimera. Ora, toda a materia, é indifferente para ser movida em um tal, ou tal sentido: ella não é menos indifferente ao movimento, do que ao repouso. Além disto, o movimento não tem em todos os corpos o mesmo grão de celeridade: porque sabemos por a experiencia, que um mesmo corpo move-se umas vezes com mais velocidade, outras com mais vagar.

Nada aconteceria assim, si o movimento fosse essencial á materia; porque um movimento essencial, é por sua natureza immutavel; nem póde diminuir, nem augmentar. Resta-nos, pois, dizer que o movimento foi produzido por um ser intelligente.

3.º O grande expetaculo do universo apresenta-nos uma ordem, e uma harmonia admiraveis; por toda a parte descobrimos um fim, e os meios necessarios para obtel-o. Elevemos os olhos ao céo, que variedade, que harmonia em todas as partes que o compõe! Estes grandes corpos luminosos, que rolão com tanta magestade sobre a nossa cabeça, proseguem um curso tão invariavel, que se podem predizer as revoluções muito tempo antes do seu acontecimento. O sol em um tempo designado, aquece um, e outro hemispherio, o illumina com os seus raios, derrama por toda a parte seu calor, e sua luz, reanima e vivificca toda a natureza, marca a mudança das estações, faz succeder o trabalho ao repouso, e o repouso ao trabalho. Desçamos á terra: que riquezas! Que admiravel fecundidade! Animaes destinados ao serviço, e sustento do homem; uma

multidão de plantas tão uteis como agradaveis á vida; fontes que levão á toda a parte a fertilidade, e abundancia; um occeano cujas ondas irritadas respeitão depois de seis mil annos o grão de areia que lhe foi dado por limite: estes objectos e muitos outros são outras tantas maravilhas, que o globo terrestre offerece á nossa consideração.

Fixemos nossas vistas sobre nós mesmos.

Póde-se duvidar que o olho não nos foi dado para ver, e o ouvido para ouvir?

Ha um só dos nossos sentidos, que não tenha seu destino e os meios mais proprios para alcançal-o?

4.º A existencia desta ordem prova existencia de uma intelligencia suprema: porque é tão impossivel attribuir esta liação, e estes fenomenos á materia privada do conhecimento, á uma cousa cega, ao acaso, como é impossivel confundir o que fazemos sem designio, como o que fazemos de proposito, e deliberadamente.

Corar-se-ia de attribuir ao acaso um poema, uma estatua, um palacio, e quer-se, que elle tenha presidido á formação do universo? Mas o que é o acaso? Já o dissemos, é uma palavra sem significação, com o qual procuramos occultar a nossa ignorancia.

Raciocine-se, subtilize-se quanto se quizer, nunca, diz Fenelon, nunca se persuadirá a um homem sensato, que o mais bello poema produzido por o genio do homem, a Illiada, teve por autor o acaso.

Porque, pois, este homem acreditaria a respeito do universo, muito mais maravilhoso, do que a Illiada, o que o bom senso nunca lhe permittira crêr a respeito da Illiada?

LIÇÃO II.

Argumentos methaphysicos, e moraes da existencia de Deos.

Entende-se por argumentos metaphysicos aquelles, que são fundados sobre a natureza das cousas. Distinguem-se dous principaes argumentos metaphysicos; o primeiro tira-se da necessidade de um primeiro ser, o segundo, da existencia da nossa alma, e sua união com o corpo.

1.° —Existe um ente necessario, ou todos os entes são contingentes. Ora esta ultima proposição jámais póde sustentar-se. Por quanto o que é um ser contingente? E' um ser indifferente á existencia, ou não existencia, e que póde, por conseguinte, imaginar-se não existente, supponhamos, pois, todos os seres sem existencia: nesta hypothese haverá um tempo em que nada existia: mas então, pergunto aos atheos quem póde determinar a existencia? Todos os seres, de que se compõe o universo? Um ser existente fóra da massa dos seres? Mas um tal ente seria elle mesmo, ou contingente, ou necessario. Si é contingente, recua-se a difficuldade, sem resolvel-a: não se diga, que elle é necessario, porque este é precizamente o objecto da questão.

Seria um ser tirado da collecção dos seres? Mas dando existencia aos outros, elle a daria a si mesmo: para dal-a a si mesmo seria mistér que a tivesse antes, porque a acção é posterior á existencia; e recebendo-a, convinha que não possuisse ainda, porque a producção suppõe não existencia. Este ser existiria, pois, e não existiria ao mesmo tempo, o que é impossivel.

Assim, na collecção dos seres, ou fóra da collecção procuramos em vão a causa, que poderia determinar a existencia de todos os seres, de que se compõe o universo.

Não houve, pois, algum tempo, em que deixou de existir algum ente; mas não se podendo suppor todos os seres não existentes, elles não são todos indifferentes á existencia e não

existencia; elles não são todos contingentes, logo existe um ente necessario.

Os atheos para explicar a existencia dos seres, imaginavão uma serie infinita de seres contingentes, que se succedem uns aos outros, desde toda a eternidade; mas esta cadêa infinita de gerações successivas, é absurda. Certamente suppor uma successão infinita de seres dependentes, sem causa original, é suppor seres creados, que não teem alguma causa de sua existencia; quer dizer, seres, que considerados conjunctamente não forão produzidos por alguma: ora isto implica contradição.

2.°—E' constante, que nós possuimos uma alma, ou um principio pensante, distincto da materia, e do corpo: ora a existencia de um tal principio prova a existencia de Deos; porque ou a nossa alma existe, por si mesma, ou recebeu a existencia da materia, ou foi creada por Deos. A primeira supposição é impossivel, porque a alma tem imperfeições, que repugnão a um ser existente por si mesmo. Deve-se igualmente rejeitar-se a segunda hypothese, porque uma causa deve conter tudo, o que existe no effeito; e a materia não só não contêm o pensamento, mas ainda não póde ter a faculdade de pensar.

Os argumentos moraes são as provas fundadas sobre o conhecimento das leis, que dirigem a intelligencia humana. Todos os povos, não só os mais barbaros, como ainda os mais civilisados, teem unanimamente reconhecido a existencia de Deos: apezar dos prejuizos, das leis, dos climas diversos, apezar dos habitos contrarios, das fórmas de governo; em todos os seculos elles teem sido concordes neste ponto. *Nulla gens est*, diz Cicero, *immasueta, neque tam fera, quo non, etiam si ignoret, qualem Deum habere deceat, tamen habendum sciat* —Corra-se o mundo, e chegue-se aos lugares mais desertos, e mais remotos, nenhum em todo o universo, por mais occulto que seja ao resto dos homens, póde occultar-se a esta potencia, cujo brilho se manifesta em nós, acima de nós, e em torno de nós, nem deixar de ouvir esta voz de magnificencia, que a todos os momentos diz ao nosso coração, que nós somos a obra de um ser supremo, a cujo poder estamos sujeitos.

Todos os historiadores, todos os viajores attestão sobre este ponto o unanime testemunho do genero humano.

Ora quem não sente que uma tal humanidade seria impossivel, si a mesma natureza não a tivesse inspirado? Pensa-se, que os homens de todos os tempos, e de todos os paizes, apezar da diversidade das instituições, dos climas, dos costumes, terião todos adoptado uma crença de tão alto interesse, tantas vezes submettida a um exame rigoroso, e tão contraria ás paixões; si esta crença fosse um prejuizo? *Omni in re* diz ainda Cicero, *consensio gentium lex naturæ putanda est.*

LIÇÃO III.

Quaes são as vantagens do atheismo? Quaes são as consequencias horriveis do atheismo? Uma sociedade de atheos póde subsistir?

O atheismo lança os homens em uma arena cheia de tristeza, e horror, e destroe toda a esperança de uma solida, e verdadeira felicidade; não ha segurança, nem repouso para o homem individual; tudo depende do acaso, ou de uma necessidade de ferro; os bens são distribuidos sem ordem, e sem escolha, e o desgraçado que sofre, morre, como viveu, na mais profunda desesperação. Com este systema deploravel as paixões embravecidas não conhecem algum freio; e não somos outra cousa mais do que uma vil porção de pó reunido por acaso. Quaes são os crimes, diz o autor do Emilio, que podem bastar a aquelle, que não tem outra lei mais, do que os votos de seu coração, e não sabe resistir aos seus desejos? As injustas inclinações, que agitão o coração do homem não encontrando algum obstaculo, arrastarão aquelles mesmos que forão retidos longo tempo por uma feliz educação.

Os chefes das nações, persuadidos que nenhum Deos pune os tyranos, opprimirão seus subditos, si a oppressão lhes parecer vantajosa. Um principe, que ama e tem a religião, diz

Montesquieu, é um leão, que cede á mão que o affaga, e á voz que o tranquilisa. Aquelle que teme, e aborrece a religião é como as bestas selvagens, que mordem a cadêa que as impede precipitar-se sobre os que passão.

Aquelle que não tem religião, é como este animal terrivel que só sente a sua liberdade quando dilacera, e devora (Esprit des Lois, L. 1. Cap. 2).

O atheismo tira igualmente o freio mais efficaz para suspender a corrupção dos subditos: mina os fundamentos da sociedade fazendo perder as leis humanas toda a sua autoridade, e embotando a espada da justiça.

Tirae aos homens, diz Voltaire, a opinião de um Deos remunerador e vingador, Sylla, e Mario banhão-se com prazer no sangue de seus concidadãos; Augusto, Antonio e Lepido, sobrepujão os furores de Sylla; Nero ordena de sangue frio a morte de sua mãi: o atheo, velhaco, ingrato, calumniador, salteador, sanguinario, racciocina e obra, em consequencia, si está seguro da impunidade da parte dos homens: porque não havendo um Deos, este monstro é seu mesmo Deos; elle sacrifica a si tudo quanto deseja, e serve de obstaculo ás suas paixões; as supplicas mais ternas, os mais solidos raciocinios podem tanto sobre elles como sobre um lobo feroz esfamiado de carnagem. João Jacques Rosseau expressa-se desta maneira sobre o mesmo sujeito.—Sahi da idéia de um Deos justo, que pune, e recompensa, eu não vejo mais, do que injustiça, hypocrisia, e mentira entre os homens. O interesse particular absorve tudo o mais, ensina a cobrir o vicio com a mascara da virtude: cada um dirá: todos os homens fação a minha felicidade a custa da sua; tudo se refira a mim só, o genero humano morra, si é precizo, para poupar-me um momento de dôr, e fome.

Taes são as horriveis consequencias do atheismo: seria agora possivel sustentar-se, que uma sociedade de atheos póde subsistir e manter-se! Não, seguramente, suas virtudes serião uma inconsequencia, uma verdadeira contradicção.

Deos é, pois, necessario ao nosso coração, que tem necessidade de amor, e esperança; é necessario ao nosso entendimento, que

tem necessidade de luz, e verdade; é necessario aos infelizes, que suspirão por gozos indistruictivos; ao guerreiro, que deve pensar, que o bravo não désce todo inteiro ao tumulo; é emfim necessario á sociedade, que sem Deos não tem fundamento, nem apoio.

LIÇÃO IV.

Exposição dos principaes attributos de Deos, e suas relações.— Prova da infinita perfeição de Deos.

Chama-se attributos em Deos, o que chamamos qualidades no homem. Os principaes attributos de Deos, representão-no como um ser necessario, eterno, independente, absolutamente inimitavel, simples, todopoderoso, infinitamente bom, immenso, intelligentissimo; em uma palavra, como um ser infinitamnte perfeito, que tem cuidado das cousas do universo, e as dirige segundo as vistas de sua providencia, quer dizer com sabedoria, e bondade.

1.° Deos é um ser necessario. —E' evidente que Deos deve ser um ente necessario, e increado; de outra sorte começaria a existir, elle teria uma causa superior, e então não seria Deos

Mas, o que é um ente necessario? Nós o temos já dito: é aquelle, que existe por necessidade de sua natureza; isto é, que existe de tal sorte, que é impossivel não existir. Tal é com effeito a idéia que fórmão do ente necessario, todos aquelles que teem reflectido um pouco.

Reconhecida esta noção por verdadeira, nós imos desenvolver tudo, o que della resulta necessariamente.

2.° Deos é um ente eterno; entende-se por eterno, o que não tem principio, nem fim, o que existio sempre, e não póde deixar, de existir.

Ora, o ente necessario, ou que existe por necessidade de sua natureza existio sempre, e não póde deixar de existir.

Porque si elle tivesse começado, seria precizo, que uma

causa externa lhe desse este começo; poisque nenhum ser póde dar existencia a si mesmo: não seria, logo, para a necessidade de sua natureza, que elle existiria, mas para a virtude de algum outro ser.

Si elle podesse deixar de existir, não existiria necessariamente; porque é impossivel deixar de existir aquillo, que existe necessariamente. Os atheos mesmos convêm nestes principios, quando confessão, ser impossivel, que a materia a qual é a seus olhos substancia necessaria, jámais deixe de existir. Ora, Deos é um ente necessario: logo, &c., &c.

3.° Deos é um ente independente. Como seria possivel, que Deos podesse depender de alguma cousa; elle que existe por si mesmo; elle que recebe de seu proprio fundo tudo, o que é; elle que nada póde receber de fóra; elle emfim, que não tem causa, nem senhor, nem superior? E', logo, evidente, que Deos sendo um ente necessario, deve necessariamente gozar de uma independencia perfeita, e absoluta.

4.° Deos é um ser absolutamente immutavel. Deos é com effeito immutavel; não só emquanto á existencia, mas ainda emquanto á maneira de existir.

Primeiramente, Deos é immutavel, emquanto á existencia; porque é absolutamente impossivel que elle não exista, e deixe de existir jámais.

Em segundo lugar, eu digo que Deos é immutavel, emquanto á maneira de existir, com effeito, como querer que Deos, o qual existio sempre, e por consequencia teve sempre uma maneira de ser, mudasse esta maneira? Como querer-se que a maneira de existir, que Deos teve no principio, não fosse sempre a mesma? Seria para isto necessario, que elle fosse mais perfeito hoje, do que hontem; que elle fosse susceptivel de adquirir, ou perder. Ora, não é da essencia de um Ente necessario, ser mais rico uma vez, do que outra; não é da essencia de um Ente necessario poder perder, ou adquirir; e nenhuma potencia imaginavel póde fazer-lhe soffrer a menor mudança: logo, Deos é tão immutavel emquanto á sua maneira de existir, como emquanto sua mesma existencia.

5.° Deos é hum ser todo poderoso. E' huma verdade incontestavel; pois que elle tudo produzio por um acto de sua vontade.

Não se enganem: a Omnipotencia de Deos não consiste em poder só o que elle quer; ou em poder só fazer mal: porque de uma parte Deos póde certamente mais, do que quer, e sua Omnipotencia não marcha a par com a sua vontade; e por outra, Deos não póde querer, o que repugna á sua essencia, o que implica contradicção: assim, por exemplo, elle não póde dar-se á morte, nem fazer que não tenha existido o que existio; porque, como diz Agatão citado por Aristoteles, Deos é verdadeiro, e a mesma verdade, e é huma mentira, que não tenha sido feito aquillo que foi feito (Moral de Aristoteles liv. 6.° cap. 2.°

6.° Deos é um Ente infinitamente bom: primeiramente, porque elle é summo Bem em si mesmo, e sua bondade é substancial, pois que resulta de sua propria natureza: pois, depois, porque, segundo a expressão de Santo Agostinho, é delle, como de uma fonte abundante, e fecunda, que corre tudo, o que se chama Bem.

Outra razão que prove de uma maneira admiravel, que Deos é a Summa Bondade, é, que não só elle é a bondade em si mesma, porêm é tambem o Summo Bem das creaturas, e se digna communicar-se a ellas. Uma prova brilhante de que Deos é o Summo Bem das creaturas, é, que não ha fóra de Deos alguma felicidade para ellas.

7.° Deos é um ser immenso.—Como a virtude de Deos, que não é distincta de sua Divindade, se manifesta em todo o lugar, segue-se, que Deos abraça tudo; que está em toda a parte, no Céo, na Terra, em todo o lugar. *Si autem Dei virtus, ubique est* diz hum theologo celebre, *quum alia non sit Dei virtus, quam Deus, constat, quod nus quam Deus deest.*

Eu accrescento; como a operação de Deos não é differente de sua essencia, e esta operação obra realmente em todas as partes do mundo, resulta necessariamente que a Essencia Divina está em toda a parte, que está presente a tudo, que corresponde a todos os pontos do espaço, não por partes, como o corpo, porém á maneira de Espiritos,—indivisivelmente, e toda inteira.

8.° Deos é um Ente simples. Deos, por isso mesmo que é um Ente necessario, nada tem, que lhe seja anterior; ora, haveria alguma cousa de anterior a Deos, si a sua substancia fosse composta de partes; porque as partes, que compõem um todo, precedem a este todo, e existem necessariamente antes delle; da mesma sorte que a linha existe antes da superficie plana.

A razão porque Deos é um ser simples, diz um philosopho judeo, discipulo de Platão, é, porque elle nada póde adquirir de novo; porque si elle chegasse a adquirir alguma cousa, esta cousa seria melhor, ou menor, ou igual a elle.

Ora, continúa o mesmo philosopho, nada póde ser igual á Deos; nada póde ser melhor que elle, nem elle póde ligar-se á alguma cousa, que lhe seja inferior, porque então se abateria, o que não se póde conceber em Deos. Donde conclue-se, que Deos nada póde adquirir de novo, e por conseguinte é immutavel, e simples.

9.° Deos é um ser infinitamente intelligente. Si a intelligencia Divina não fosse infinita, poderia ser mais perfeita; porque se poderia concebê-la com uma perfeição de mais: ora, como é impossivel que a intelligencia de Deos possa ser mais perfeita, do que é realmente, visto que não se póde suppol-a na indigencia de alguma cousa, segue-se evidentemente: que ella é infinita, e por conseguinte, que Deos é um ser infinitamente intelligente.

Assim Deos conhece tudo, e ao mesmo tempo todas as verdades, e todas as relações intelligiveis estão nelle.

Relação dos Attributos de Deos entre si.

Ha entre os Attributos, e perfeições de Deos, uma liação tal, que é facil inferir uns dos outros.

Deos é necessario; — d'aqui conclue-se: que elle é eterno, independente, immenso, infinito, summamente bom; porque é da essencia mesma de um Ente necessario — reunir todas as perfeições possiveis.

A eternidade de Deos, que resulta de sua necessidade da existencia prova a sua simplicidade, — porque o simples existe necessariamente antes do composto. Donde se segue que si, a Essencia Divina é eterna, nada existe antes della, é perfeitamente uma, e absolutamente simples.

A existencia de Deos, sua necessidade de existencia provão sua immortalidade.

A infinidade de Deos, que deriva da sua necessidade de existencia, prova tambem a sua simplicidade, porque si elle fosse composto, só o poderia ser de cousas finitas, ellimitadas.

A simplicidade de Deos estabelece sua immensidade; o Espirito não póde ser limitado.

Sua intelligencia infinita prova tambem sua immensidade, porquanto, para tudo ver, e tudo conhecer é mistér estar todo em toda parte.

A immensidade de Deos e sua independencia fundadas sobre sua simplicidade, e sua necessidade de existencia provão sua omnipotencia.

A' sua omnipotencia, assim como cada um de seus attributos, e mórmente á sua necessidade de existencia ligão-se a sua bondade, a sua sabedoria infinita, e a sua Providencia.

Tal é, pois, a intima liação dos attributos de Deos, que não é difficil inferil-os uns dos outros.

Distincção entre os Attributos de Deos.

Os attributos de Deos podem considerar-se com relação á Essencia Divina e com relação á nossa maneira de conceber.

E' claro, que em relação a Deos, seus attributos não são distinctos realmente de sua Essencia, porque Deos é essencialmente tudo o que é, e sua essencia, e seus attributos é elle, e sempre elle.

Mas com relação a nós, quer dizer, relativamente á maneira com que concebemos a Deos, é claro, que seus attributos são distinctos de sua Essencia, nesse sentido, que nós representamos, de alguma sorte hum a hum, e por differentes idéias. A experiencia prova, com effeito, que o nosso espirito concebe a Justiça de Deos, por excellencia, de uma maneira que não concebe a sua bondade. Estas duas idéias são distinctas em nós. Assim, em relação a Deos não ha realmente distincção entre os seus attributos, mas ha certamente uma distincção relativamente ao nosso Espirito.

Deos é simples, sem duvida, mas apezar de sua simplicidade, não é por uma idéia simples, que o nosso entendimento póde concebêl-o, mas por um certo numero de concepções distinctas de outras.

Provas da infinita perfeição de Deos.

Deos é a plenitude do ser, ou como elle mesmo definio com uma precisão sublime: E' aquelle, que é. Ora, um Ente que é a plenitude do ser; um Ente, a quem a existencia é tão propria, que só elle a possue verdadeiramente, nem carece, nem póde carecer de alguma perfeição, elle as possue todas, elle é infinito em todo o genero de perfeição logo, Deos, por isso mesmo que é a plenitude do ser, é infinitamente perfeito. Além disto, segundo a idéia que formão todos os homens, Deos é um ser tão grande, e tão bom, que é impossivel imaginar alguma outra cousa maior, ou

melhor. Ora, si é impossivel conceber alguma cousa maior, ou melhor do que Deos, é evidente, que elle é um Ente, cheio de todas as perfeições, sem alguma mistura de defeitos, e por conseguinte infinitamente perfeito.

LIÇÃO V.

Da Providencia.

Deos não póde ser infinitamente perfeito, sem ter cuidado das cousas do Universo.

Seria uma impiedade pensar que Deos, sendo a mesma bondade, era indifferente á conservação de suas obras. Porque Deos é um Ente summamente bom, porque elle é infinitamente perfeito; deve-se concluir, que elle tem cuidado das cousas deste mundo, que tem os olhos abertos sobre suas creaturas, como um bom pae de familia sobre seus filhos; que elle os ama, e lhes concede segundo as necessidades; que elle conhece as cousas necessarias, em uma palavra, que ha uma Providencia sabia, e illustrada, que preside a todas as partes deste vasto universo, e as mantem na ordem, e harmonia em que as vemos.

Demais: si Deos conhece tudo, o intelligivel, e o real, como não providenciaria tudo?

Porque abandonar ao acaso, as cousas que elle creou?

Si elle póde produzir tudo com um só acto de sua vontade, não póde igualmente querer a conservação do que creou? Accreditemos, pois, que si o Universo não entra em o nada, é por uma vontade fixa, e immutavel de Deos.

LIÇÃO VI.

Unidade de Deos. — Objecções.

Bem que um grande numero de povos não tenhão reconhecido directamente a unidade de Deos, é facil aperceber-se, que no fundo elles estão penetrados desta verdade. Debaixo do nome de Jupiter, de Minerva, de Apollo, elles personificavão os attributos divinos, e adoravão um Destino, Divindade Suprema, á qual tudo era submettido, e que entretanto era absolutamente independente.

A Unidade de Deos prova-se de muitos modos:

1.° Deos é hum Ente necessario, ora, um Ente necessario é unico. O Ente necessario não carece de algum ser, por conseguinte não repugna, que elle exista só. Si não repugna, que elle possa existir só, os outros seres, excepto elle, podem não existir; e si todos os seres, excepto o Ente necessario, não são necessarios, o Ente necessario é unico.

2.° O Ente necessario é um; porque um só é necessario: suppor dous semelhantes, é multiplical-os sem necessidade, suppol-os differentes, é admittir uma differença, por conseguinte uma limitação na necessidade do ser, o que é uma contradição.

3.° O Ente necessario é—Unico—porque é independente; um Ente independente é aquelle, de quem dependem todos os outros, e que não depende de algum outro; logo, elle é unico, ou não existe.

4.° Deos é infinito, logo é unico; porque um ser infinito é aquelle, a quem nada póde accrescentar-se; ora, si o Ente necessario não fosse unico, poder-se-hia accrescentar á elle um Ente, que tambem fosse necessario.

5.° Si ha mais de um Deos, deve existir uma multidão infinita; não ha razão para que hajão dous, tres, ou dez, e não cem, ou mil.

O infinito é uma propriedade commum a todos os attributos divinos, logo, si ha pluralidade, Deos deve ser infinito

em numero, como em tudo o mais. Além disto quem limitaria este numero? Seria um ser externo? Mas que potencia superior ha a Deos? Seria sua natureza?

Porêm ella é infinita, e longe de oppor alguns limites, os exclue todos.

Estas Divindades differentes, ou serião necessitadas a ter sempre a mesma vontade, e neste caso não serião livres, nem independentes; ou poderião querer cousas oppostas, e neste segundo caso não serião omnipotentes: logo multiplicar o Ente Supremo, é destruil-lo: logo, Deos é unico.

Levantou-se contra a unidade de Deos um grande numero de objecções; mas distingue-se particularmente a dos Manicheos: elles admittião dous principios, um bom, author do bem, e outro máo, author do mal; um sensivel á felicidade dos seres creados, e outro só procurando fazer-lhes mal; ambos regendo este mundo, ambos igualmente infinitos, independentes, e necessarios. Encontra-se esta doutrina entre os povos do Oriente: ella nasceu no Egypto, donde passou á Persia, e á India, e foi professada por muitos philosophos entre os quaes conta-se Plutarcho. O Genio do bem chama-se Oromaso: e o Genio do mal Arimano. Este systema é absolutamente contradictorio em suas diversas partes: não se podem suppor dous seres necessarios, quando uma só causa primaria explica tudo.

E' absurdo affirmar, que estes dous seres, os quaes teem a mesma razão de existir, são de uma natureza differente: porque esta differença não teria razão sufficiente.

E' uma contradição sustentar, que um Ente máo é infinito; porquanto o poder de praticar o mal é uma imperfeição, e um ser infinito não póde ter alguma imperfeição.

E' ainda uma contradição suppor, que dous seres infinitos teem um mesmo poder em cousas inteiramente oppostas; porque si cada um tem um poder infinito, deve impedir a acção do outro, e por conseguinte a acção de ambos será paralisada.

Não se poderia persuadir ainda, que elles ambos são in-

dependentes, quando se suppõe ao mesmo tempo, que o mal sobre a terra abunda mais, do que o bem: o imperio do Principio bom seria, pois, inferior ao imperio do Principio máo, e então onde estaria a sua independencia?

Si acaso se objectasse, que os dous Principios podião convir entre si, que nenhum se opporia ás vontades do outro, nós responderiamos: pois que está na sua natureza não querer-se sinão o bem, ou o mal; porque concordão elles em querer, hum o mal, que elle detesta, o outro o bem, que aborrece?

E pois, si, a permissão do mal não póde combinar-se com a providencia de huma causa primeira, porque recorrer a dous Principios, que permittem, o que devem aborrecer?

LIÇÃO VII.

Da sciencia divina. — Tem ella repugnancia com a liberdade do homem, e a bondade de Deos?

Porque Deos é um ser infinitamente perfeito, deve ter necessariamente uma intelligencia, que obrasse as cousas possiveis, e existentes, passadas e futuras. Si a intelligencia Divina pudesse ser limitada, Deos não seria immutavel, porque a cada instante receberia modificações, passando do estado de ignorancia ao de sciencia: ora uma tal supposição é absurda em um ser necessario.

Alguns sophistas, não comprehendendo, como a omnisciencia não repugna a bondade infinita, não embaraça a liberdade do homem, sustentárão que havia entre ellas uma incompatibilidade absoluta.

Si Deos conhece o futuro, disserão elles, o homem é reduzido a um puro automato; todos os seus actos não são mais, que o resultado de uma imperiosa necessidade.

Eis aqui a resposta: o simples conhecimento de uma cousa não é a sua causa efficiente, e não faz que a causa

seja o que é: quando eu pudesse prever com certeza o que um homem deve fazer amanhã, minha presciencia não affectaria sua liberdade; ora, é isto mesmo o que acontece á presciencia de Deos: elle vê desde toda a eternidade os homens, determinando-se com escolha, obrando segundo a sua determinação.

Si os homens abusão dos dons que teem recebido, não é porque Deos, concedendo-lhe a existencia, previa estes abusos, mas sim porque era de sua natureza, como seres intelligentes, poder abusar. O conhecimento de Deos não é, pois, successivo, como o nosso: por sua eternidade elle está presente a todos os momentos da duração, a todos os periodos do tempo; a seu respeito não ha, pois, nem passado, nem futuro; tudo é actual para elle. O que nós chamamos presciencia em Deos não é mais, do que a — intuição — do momento; assim, Deos prevê as acções livres do homem, como vemos as que se fazem diante de nossos olhos. Assim, essa previsão de nenhuma maneira prejudica a contingencia, ou liberdade de uma acção futura; bem como o conhecimento que temos de uma acção presente não influe sobre a liberdade do que a pratica.

Porque Deos previo desde toda a eternidade que em um tal dia eu faria uma tal acção, não se segue que eu a faça, porque Deos previo-a; é mais exacto dizer, que Deos o previo, porque eu devia fazel-a.

Logo, a presciencia não é a causa das acções do homem, porêm o resultado.

O homem, diz Clarke, por causa dos limites estreitos do seu espirito, nem póde abraçar todo o passado, nem conhecer perfeitamente todo o presente, nem prever todo o futuro, nem dispor deste futuro, como lhe aprouver: mas o ser eterno deve ter de todas as cousas um conhecimento tão perfeito, tão independente, tão immutavel, que não haja instante na sua duração, em que o passado, o presente, e o futuro não lhe sejão bem conhecidos, instante em que tudo o que existe, as cousas futuras, como as presentes, não sejão independentes delle, como não havendo successão real, e sendo ellas todas pre-

sentes: por conseguinte, assim como o conhecimento de Deos não influe sobre as cousas que existem actualmente, da mesma sorte sua privação não póde ter alguma influencia sobre as cousas, que hão de ser.

A presciencia de Deos não he incompativel com a sua bondade. Porque o mal, que o homem comette por abuso de sua liberdade, não póde recahir sobre Deos, a liberdade nos foi dada, não para fazer o mal, sim para fazer o bem; é por a liberdade que o homem merece; é por ella, que póde ser digno da felicidade eterna. Murmurar, diz Rousseau, porque Deos não impede á especie humana de fazer o mal, é murmurar porque elle a fez de huma natureza excellente; porque unio as suas acções á moralidade, que as imbelleza; porque elle deu-lhe direito á virtude.

O gozo supremo está no contentamento de si; é para merecer, e para obter este contentamento que fomos collocados sobre a terra, enriquecidos com a liberdade; que somos tentados para as paixões, e retidos por a consciencia. Que mais podia fazer em nosso favor a Potencia Divina? Podia ella contradizer a nossa natureza dando premio por ter feito bem aquelle, que não teve poder para praticar mal? Não, Deos de minh alma, eu não te censurarei, por tel-a feito á sua imagem, afim de que eu possa de alguma sorte ser livre, bom e feliz como tu.

LIÇÃO VIII.

Póde-se explicar a origem do bem, e do mal com um só principio que é Deos.

Resolvem-se as objecções que se podem fazer contra a justiça, a bondade, a sabedoria e santidade de Deos.

A existencia do bem com um Deos infinitamente bom não póde ser controvertida: trata-se, pois, só de explicar a existencia do mal.

Distinguem-se tres especies de males; o mal metaphysico, o mal moral, e o mal physico, que he a consequencia: estes males, quaesquer que elles sejão, repugnão com a idéia de um principio infinitamente bom? Considerando-os separadamente, nos convenceremos facilmente, que esta pretendida impossibilidade de conciliar a origem do mal com a bondade infinita de Deos só existe no espirito dos Manicheos.

O mal metaphisico

Consiste na inferioridade das creaturas, em relação ao Creador, e na desigualdade entre si: ora, pergunto; a distancia infinita das creaturas ao Deos, que as creou, e a repartição desigual das perfeições entre ellas são tão difficeis de conhecer com um só principio infinitamente bom?

Poder-se-hia suppor uma hypothese contraria? A creatura póde deixar de ser creatura? Póde ella ser creatura, sem ter por isso mesmo recebido a existencia? Não, sem duvida, logo, é da sua essencia, ser imperfeita, porque a primeira de todas as perfeições é existir por si mesmo.

A desigualdade das creaturas entre si, bem que na apparencia mais difficil de explicar, explica-se entretanto de uma maneira satisfactoria para todo o espirito raccionavel. Primeiramente esta desigualdade é tão real, como se pertende fazer accreditar? Perguntemos aos homens de todas as condições, e acharemos naquelles, que são mais dignos de inveja, pezares que envenenão todos os seus prazeres. Mas supponhamos por um momento, que esta desigualdade é verdadeira, porque não póderia subsistir com um principio unico, infinitamente perfeito? A bondade não é a unica perfeição de Deos, entre os seus attributos elle tambem conta a sabedoria, e liberdade. Ora, ha nada mais digno de sua infinita sabedoria, do que apertar os vinculos da sociedade entre os homens por uma dependencia reciproca, e unil-os por necessidades communs? Para obter este fim não escolheria um meio mais efficaz, do que a desigual-

dade das creaturas, que as conserva em uma estreita subordinação umas das outras.

Infinitamente livre, Deos póde dispor, como lhe aprouver, de seus dons, e seus favores: logo, não nos pertence determinar, até onde se deve estender os effeitos de sua bondade, nem o gráo de perfeição, que Deos é obrigado a prestar ás creaturas; por o contrario, reconheçamos que os beneficios de Deos são livres, e puramente gratuitos. Si elle póde dar menos perfeição á pedra, do que ás plantas; ás plantas, do que aos brutos, aos brutos do que aos homens, e aos homens, do que aos espiritos celestes, elle poderia tambem dispensar com desigualdade as qualidades do espirito, e do corpo aos individuos de uma mesma especie, aos homens por exemplo. Assim, a desigualdade das creaturas entre si, bem como sua inferioridade relativa ao creador, póde conciliar-se com a idéia de um unico ser, infinitamente bom.

O mal moral não lhe repugna igualmente.

Entende-se por mal moral o peccado, que não é outra coisa mais do que o abuzo da liberdade. Assim, para que o mal moral possa subsistir com um só principio infinitamente bom, é sufficiente que este principio unico podesse conceder a liberdade no homem. Ora, porque não o poderia fazer? A liberdade é boa em si, porque ella nos fez capazes de evitar o mal, fazer o bem, merecer, e obter uma felicidade eterna.

Ella é boa na intenção de quem nol-a concedeu, porque si elle nos deu a liberdade, não foi para que uzassemos mal della, e por isso chamassemos sobre nossa cabeça o rigor de sua justiça. (Não era bem digno de Deos, diz Fenelon, que elle fizesse o homem capaz de merecer? Póde haver alguma coisa maior para uma creatura, do que o merito? O merito é um bem, que se dá por escolha, e faz o homem digno de outros bens de uma ordem superior. Por o merito o homem eleva-se, cresce, aperfeiçoa-se, e força o Eterno a dar-lhe outros bens proprocionados, que chamão recompensa. Esta successão de gráos por onde o homem merece, e por onde póde merecer

a bemaventurança não é convinhavel com a sabedoria; não é proprio para embelezar sua obra?)

E' verdade, que o homem não póde merecer, sem ser capaz de desmerecer, mas não é afim de procurar o demerito, que Deos concede a liberdade: elle só a concede a favor do merito; é por o merito, seu unico fim, que elle soffre o demerito, a que a liberdade expoem o homem. E' contra a intenção de Deos, e apezar do seu soccorro, que o homem faz um tão máo uso de um bem tão excellente, e tão proprio a aperfeiçoal-o: logo, a liberdade do homem não offende a bondade, a sabedoria, e os outros attributos divinos: logo, o mal moral, póde existir com um principio unico, e infinitamente perfeito.

O mal phisico é a consequencia do mal moral.

O homem rebelou-se contra seu Creador: Deos devia punir sua audacia por toda a sorte de males: á sua ordem, as dores, as enfermidades, a morte se precipitarão sobre a face da terra para fazer expiar ao homem rebelde a sua ingratidão, e sua desobediencia.

Admiremos entretanto como do seio mesmo do mal Deos sabe tirar as maiores vantagens; as affliçōes não são destinadas unicamente a vingar as nossas offensas, ellas as justificão, e reparão; mas nos arrancão a escravidão das nossas paixões, desprende-nos das coizas terrestres, e são, como um penhor seguro da bemaventurança eterna. Vede como se expressa Plinio: *—Quem infermum aut avaritio, aut libido sollicita? Non a moribus servet, non oppetit honores, opus negligit, et quantuncunque, ut relicturus, satis habet, tunc Deos, tunc hominem esse meminit.*

Um mal tão justo na sua origem repugna a idéia de um principio unico, e infinitamente bom? Não, sem duvida: logo, elle póde explicar-se, assim como o mal metaphisico, e o mal moral, sem ser necessario recorrer a dous principios.

Ontologia.

Noções preliminares.

Ontologia, ou ontosophia é, como acaba de dizer-se, sciencia que versa principalmente sobre o ente, e suas propriedades genericas, nas quaes se comprehendem as singulares. Lagomiguiere traduz optimamente esta definição, quando diz, a metaphisica, isto é, a ontologia é analyse applicada aos principios. Outros chamal-o-hião a sciencia, que ministra os elementos de todos os conhecimentos humanos.

O objecto material de ontologia é o ente geral. *Ens ingenere* suas propriedades, e especies: o objecto formal é a entidade, *Entitas*: logo, o objecto da ontologia é universal: logo, com razão se chama sciencia universal: sciencias donde as outras tirão os seus principios.

LIÇÃO I.

Das noções da coisa; ente; nada; do possivel, e do impossivel.

1.° Por ente ou ser, entende-se tudo o que existe, ou póde existir, seja substancia, propriedade ou qualidade de substancia.

Nota.—Alguns philosophos distinguem o ente *ens*, de coisa, *res*; e reconhecendo a existencia como essencial á noção do ser, chamão ente, o que existe.

Nesse sentido o ente distingue-se da coisa, cuja idéia abrange todo os estados do ser. Assim, coisa é tudo o que existe, é futuro ou possivel; seja substancia ou modo. Os platonicos entendem por ente, o que é eterno e immutavel: assim Deos só, e suas idéias eternas são entes.

2.° O ente divide-se em possivel, ou futuro, e existente.

1.° Possivel é o que não repugna existir.

2.° Futuro é o que está determinado para existir algum dia, mas não existe ainda.

3.° Existente é que existe real, e actualmente.

3.° Nada.—*Nihil* é o que existe, e nem póde existir, seja substancia, ou attributo.

4.° O nada é de existencia, ou de possibilidade.

1.° Nada de existencia é a exclusão da existencia do ser.

2.° Nada de possibilidade é a exclusão da possibilidade do ser.

Nota.—A palavra—nada—exprime duas noções, uma de ser ou de ente; outra de não ente; isto é claro. Nada, é vocabulo negativo; os vocabulos negativos exprimem a auzencia dos positivos, de que são exclusões. Taes são as palavras—*Insipido*, que significa auzencia de sabor, *silencio*, a auzencia de som, *trevas*, auzencia de luz; o que nunca poderia acontecer no cazo dos negativos não offerecerem duas idéias.

5.° O futuro divide-se em absoluto, e condicional, em necessario, e livre.

1.° Futuro absoluto é aquelle, que nõs envolve alguma condição para existir: por exemplo: Todos os homens hão de morrer.

2.° Futuro condicional é aquelle, á que está ligada alguma condicional; por exemplo: a polvora arderá, si lhe applicarem o fogo.

3.° Futuro neccessario é aquelle, que tem em uma cauza necessaria a razão sufficiente de sua existencia: por exemplo: um eclipse, a queda, e direcção de uma pedra.

4.° Futuro livre é aquelle, que tem em uma cauza livre a razão sufficiente de sua existencia: taes são acções dos seres livres.

Proposição 1.ª

6.° Dá-se verdade determinada ácerca dos futuros contingentes. *De futuris contingentibus datur determinata veritat.*

Prova.— Os futuros contingentes nada mais são, do que effeitos, cuja cauza productora é livre. Um semelhante effeito está necessariamente ligado á condições, que o deve fazer existir; e estas condições ligadas á cauzas, que as devem igualmente determinar: o resultado destas determinações é o effeito livre. Um semelhante effeito deve necessariamente ter uma verdade logica; elle póde ser só de uma maneira, porque dois oppostos simultaneos implicão contradição. Si o contrario do producto é falso, seu opposto é verdadeiro, e neste caso delle póde-se affirmar, ou negar com verdade; é isto o que se chama verdade logica, verdade determinada. Logo, os futuros pódem ser previstos e determinados com certeza.

Nota.—Eu julgo muito importante a solução desta verdade. Ella parece-me offerecer uma base larga, e segura á presciencia de Deos, e sua conciliação com a liberdade do homem, verdades importantes, contra as quaes já se tinhão declarado os academicos, e os epicureos.

7.° O possivel é intrinseco, ou extrinseco.

1.° Possivel intrinseco é aquelle, cujas essenciaes pódem existir juntamente; tal é o animal racional.

2.° Possivel extrinseco é aquelle que tem em uma cauza externa, a rasão sufficiente de sua existencia.

Proposição 2.ª

8.° Tudo o que é extrinsecamente possivel, é tambem intrinsecamente tal.

Prova.—Nenhuma cousa poderia dar existencia a um effeito, que tivesse repugnancia intrinseca para existir: um contraditorio implica não existencia. Ora, desde que se diz, que uma cousa produzio um effeito, este effeito pódia existir: o contrario im-

plica contradição. Logo, tudo o que é extrinsecamente possivel, tambem o é intrinsecamente.

Concl.—Logo, é verdadeiro este theorema philosophico —*Ab actu ad posse velite consequentia* fez: logo era possivel.

Proposição 3.ª

9.° Tudo o que é intrinsecamente possivel, tambem é extrinsecamente tal, a respeito de Deos.

Prova.—Em a noção de Deos está inherente a omnipotencia, isto é, a potencia de fazer tudo, quanto é intrinsecamente possivel. Logo, só a impossibilidade intrinseca do ente póde neutralisar a acção da omnipotencia. Logo, quanto é intrinsecamente possivel, tambem é extrinsecamente tal, a respeito de Deos.

Proposição 4.°

1.° Nem tudo que é intrinsecamente possivel, é tal extrinsecamente a respeito das cousas finitas.

Prova.—Sendo as forças finitas limitadas, e circunscriptas por certas condições necessarias, sua acção póde ser embaraçada, ou destruida por outras forças iguaes, ou superiores; logo, um effeito, bem que intrinsecamente possivel, póde não ser produsido por uma força finita, e limitada.

Logo, nem tudo intrinsecamente possivel, é tal extrinsecamente a respeito das cousas finitas.

Proposição 5.ª

11. Além da omnipotencia de Deos, considerada como possibilidade externa dos seres, requer-se ainda nestes a possibilidade interna, que consiste na reunião de suas propriedades constitutivas.

Prova.—1.° Admittindo-se puramente a omnipotencia Divina, como razão sufficiente das couzas, jámais poderiamos

descobrir a razão porque Deos póde produzir, por exemplo, um polygono quadrado, e não um circulo quadrado. Mas logo que refletimos que o polygono quadrado, tem na reunião de seus attributos, ou de suas propriedades constitutivas, capacidade para ser produzido; e que o circulo quadrado offerece uma ineptidão, e incapacidade absoluta para existir, quero dizer que a omnipotencia Divina póde produzir sómente o que tem em si capacidade para receber sua acção; claramente reconhece-se que a razão porque Deos póde produzir, por exemplo, um polygono quadrado, e não um circulo quadrado, está simultaneamente fundada na sua omnipotencia, e na capacidade intrinseca, que tem o polygono para ser produzido. Logo, além da omnipotencia de Deos, como possibilidade externa dos seres, requer-se ainda nelles possibilidade interna, que consiste na reunião de suas propriedades constitutivas.

2.° Si por ventura a omnipotencia Divina fosse ella só a razão sufficiente da produtibilidade dos seres, dever-se-hia dizer que a omnipotencia era muitas vezes circumscripta, e limitada, porque muitas vezes não se entendia a objectos que se recusárão á sua acção, como, por exemplo, um circulo quadrado, um centauro; o que seria um absurdo. Logo, além da omnipotencia de Deos, considerada como possibilidade externa dos seres, requer-se ainda nelles possibilidade interna, que consiste na reunião de suas propriedades constitutivas.

12. O impossivel é intrinseco, ou extrinseco.

1.° Impossivel intrinseco é aquelle, cujos essenciaes não pódem existir juntamente, como, por exemplo, o circulo quadrado.

2.° Impossivel extrinseco é aquelle, que não encontra em alguma cousa a razão sufficiente de sua existencia.

Nota.—O impossivel intrinseco chama-se tambem impossivel absoluto. O impossivel extrinseco chama-se impossivel relativo.

13. Impossivel moral é aquelle, que apezar de não conter impossibilidade intrinseca para existir, comtudo, ou nunca

ou raras vezes acontece, porque razões poderosas, tiradas dos seres moraes, impedem sua existencia: tal é a morte de um excellente Pai, realisada por um bom filho.

LIÇÃO II.

Da essencia, da natureza, e suas leis, do absoluto, e relativo, da existencia.

14. Essencia é a fórma intrinseca de uma cousa, por a qual esta cousa é antes tal do que tal.

Nota.—Esta fórma intrinseca consiste na reunião indivisivel de todos os attributos essenciaes.

Diz-se indivisivel esta união, porque não se póde tirar algum dos essenciaes, sem que se mude a essencia, e se torne outra coisa. Tirae ao triangulo um de seus lados, não será mais um triangulo: será outra figura: seus essenciaes forão mudados.

Proposição 1.ª

15. A essencia de qualquer ente consiste na reunião, e concordia dos attributos, e propriedades, que o constituem.

Prova.—A essencia de qualquer ente é a fórma intrinseca, por a qual o ente é o que é, (14) ou a razão formal, que uma vez entendida, faz conhecer que o ente é o que é. Ora, uma vez entendida a união, e concordia dos attributos e propriedades, que se manifestão no ente, entende-se, e se conhece, que o ente é o que é. Logo, a essencia de qualquer ente consiste na reunião, e concordia dos attributos e propriedades que o constituem.

Nota.—Os carthesianos a collocavão em um attributo primario, e principal, donde suppunhão emanar todos os outros attibutos: tal era por exemplo, no corpo a extensão; em Deos a asseidade.

16. As essencias das causas dividem-se em reaes, nocionaes, ou nominaes; e intelligiveis.

1.° Chama-se essencia real aquella por a qual o ente é constituido tal e não tal.

2.° Chama-se essencia nocional, ou nominal, a noção que temos das propriedades essenciaes, debaixo das quaes a essencia real do ente se me dá a conhecer.

Nota.—Esta essencia chama-se nominal, porque nós a expressamos por nomes, ou vocabulos.

17. Como estas definições, bem que geralmente adoptadas, parecem obscuras, ou menos exactas, adoptaremos as seguintes difinições, que, sendo essencialmente as mesmas, parecem comtudo idéias mais exactas, e uma linguagem philosophica.

1.° Essencia real é o principio occulto das determinações do ser.

2.° Essencia nominal são os diversos aspectos, debaixo dos quaes esta essencia real se nos manifesta: ou as diversas propriedades, que descobrimos no ente.

Conclusão.—A essencia nominal não é mais do que esta reunião de propriedades, que os sentidos, e a reflexão nos fazem descobrir nas cauzas, e compoem a idéia que formamos dellas.

O principio, ou a reflexão destas qualidades, e propriedades constitue a essencia real do sujeito, de que a essencia nominal nãoé mais do que o resultado.

18. A essencia intelligivel, que tambem se chama essencia metaphisica, é a possibilidade interna do ser ou a capacidade que tem para existir; o ente considerado no seu estado logico, isto é, na sua verdade objectiva. Eu direi tudo em uma só palavra.

A essencia intelligivel é o conceito logico, e intellectual do ser.

Nota. — Chama-se Essencia Intelligivel o conceito objectivo, e determinado do ser: *Conceptus objectivus, et determinatus entis.* Esta proposição, por exemplo. Este ser não involve contradição nos seus attributos essenciaes; tem em si mesma uma verdade objectiva e logica, e esta verdade é por

si mesma intelligivel, quero dizer, é apta para ser entendida por qualquer entendimento, do qual não depende entretanto para ser tal, ou tal, mas só para ser conhecida e entendida.

Proposição 2.ª

19. As essencias intelligiveis são necessarias eternas e immutaveis.

Prova.—1.º São necessarias: porque não sendo as essencias intelligiveis outra cousa mais, do que a possibilidade interna, ou a verdade objectiva do ser (18), jámais póde dar-se um movimento em que esta essencia possa ser falsa, e nem entendida por entendimento Divino, onde residem.

2.º São eternas, e immutaveis: porque desde toda a eternidade foi necessaria e immutavel a verdade, por exemplo, nesta proposição. Este ser não involve contradição nos seus attributos essenciaes.

Nota.—Estas essencias existem no entendimento Divino *nesse cognito, et intilligibili,* como diz a escola, e é neste sentido, que ellas são necessarias, eternas, e immutaveis e não *inesse objectivo,* isto é, no estado physico, e real. No primeiro estado, as essencias intelligiveis são os conceitos logicos, e possiveis do ser, que existem determinados no entendimento Divino, o qual é, como diz Leibnitz, a região eterna dos possiveis.

No segundo estado, o Ente é considerado na sua actualidade, então sua essência está fóra de Deos, nas mesmas cousas. Assim dividimos as essencias, em feitas, e intelligiveis.

Essencias feitas são aquellas, por as quaes as cousas creadas são aquillo que são. (14)

Essencias intelligiveis são as idéias eternas de Deos, por as quaes são expressadas todas as cousas preteritas, presentes, futuras e possiveis.

Conclusão. 1.ª As determinações da essencia são, pois, o que fazem possivel a sua existencia: a vontade Divina faz actual esta essencia.

Conclusão 2.ª—A essencia tira, pois, suas determinações possiveis da união, que tem entre si as idéias que a constituem, ou fazem que ella seja o que é. (14)

Nota.—Para penetrar bem esta questão muito abstracta, é mister considerar, que todos os seres que existem actualmente, existião como possiveis no Entendimento Divino, antes da creação. Elles tinhão pois ahi a mesma natureza, as mesmas propriedades que conhecemos nelles; porque antes de traçar-se o triangulo, o triangulo era possivel, e seus tres angulos não igualavão menos os dous angulos rectos. A natureza da materia e a natureza das forças, que devião obrar sobre a materia, e por a materia, estavão pois determinadas desde toda a eternidade, no entendimento Divino, por as idéias que constituem estas cousas.

Tudo o que resulta essencialmente estava pois determinado tambem; e a Vontade Divina de nenhuma maneira podia mudar a natureza da materia, e das forças, assim como não podia mudar a natureza do triangulo. Ella não podia dar á materia propriedades contrarias ás que derivão de sua essencia ideal, assim como não podia dar ao triangulo as propriedades do circulo. Assim, as leis do movimento, que são o resultado necessario da natureza da materia, e das forças, não são arbitrarias; assim como não são a materia, as forças. O mesmo acontece a todas as substancias immateriaes. A alma possivel não era differente da alma actual; e si a sua actividade sustentava no Entendimento Divino relações com a actividade possivel dos seres, estas relações erão absolutamente independentes da Vontade Divina, e a creação que nada podia mudar nestas determinações deixou-as subsistir taes quaes erão no estado de simples possibilidade.

As leis, por exemplo, da união da alma com o corpo não são pois arbitrarias, assim como não são as leis do movimento.

Concluamos de tudo, que si por ventura não houvesse intelligencia que substituisse por si mesma, nada seria possivel, por que esta intelligencia é a fonte de toda a possibi-

lidade, assim como a sua Omnipotencia é a fonte de toda a realidade.

20. A palavra natureza tem muitas acepções; e dá a conhecer cousas diversas.

1.° Entende-se communmente por natureza a collecção de todas as cousas creadas. E' o que se chama natureza naturada.

2.° Entende-se por natureza a acção geral, e permanente do Creador, que, segundo certas leis constantes, e variadas, move, anima, e conserva todas as especies de seres.

E' o que se chama natureza naturante.

3.° Entende-se tambem por natureza os caracteres, e attributos essenciaes, e constitutivos dos seres, cuja união faz que elles sejão o que são. E' o que a Metaphysica chama sciencia das cousas.

21. Chama-se absoluto, aquillo que é livre, e independente de outro; *ab alio solutum*; de modo que póde ser apperrcebido, sem que se apperceba outra cousa distincta delle.

22. Relativo é aquillo que não póde ser appercebido, sem que se apperceba outra cousa distincta delle.

Nota.—A pedra é um ente absoluto, porque podemos cogitar della, sem que ao mesmo tempo occorra a noção de outra cousa.

Mas o escravo, por exemplo, é relativo, por que uma semelhante noção jámais pode ser appercebida sem a idéia simultanea do Senhor.

23. A relação difine-se ordinariamente: A ordem de uma com outra, ou o eixo de uma cousa com outra, de maneira que dada uma dá-se necessariamente a outra.

Nota.—Eu prefiro e adopto esta difinição: Relações não são mais do que estas determinações, estas propriedades, estas qualidades communs, ou analogas, em virtude das quaes differentes seres approximando-se mais ou menos uns aos outros e influindo uns sobre os outros, concorrem todos a produzir um mesmo effeito. Este effeito é uma lei da natureza: assim

24. As leis em geral são o resultado das relações que ha entre os seres.

Proposição 3.ª

25. As leis são invariaveis, mas não são necessarias.

Prova.—As leis são os resultados das relações dos seres (24) e estas relações não são mais do que as qualidades, ou propriedades communs dos seres (23) (Nota) estas qualidades communs são aquillo, porque o ente é o que é, ou a sua essencia (14); ora, as essencias são invariaveis, logo, as leis que são o seu resultado tambem são invariaveis. Mas podendo as determinações dos seres, e suas modificações ser de outra sorte, porque elles são contingentes; as leis, que são o resultado destas determinações, e qualidades communs não são necessarias: logo, as leis são invariaveis, mas não são necessarias.

26. As leis ou são physicas ou moraes.

1.° As leis são physicas, quando são o resultado das determinacões dos seres physicos, ou corporeos.

2.° As leis são moraes, quando deccorrem de um certo exercicio da razão, isto é, quando dirigem seres dotados de razão, ou reflexão.

Nota.—Nós exprimimos estas leis por proposições geraes, e universaes, segundo as suas diversas determinações.

Assim dizemos fallando das leis physicas. Todo o corpo perserva no seu estado de repouso, se sua cauza exterior não determinar o seu movimento. Assim dizemos tambem fallando dos seres moraes, e intelligentes: Não offendas a outro: Dá a cada um o que é seu.

27. A relação divide-se em fundamental, e formal.

1.° Relação fundamental é a razão que move o entendimento para referir uma cousa á outra.

2.° Relação formal é o acto da alma, que refere uma cousa á outra, por causa da relação fundamental, ou por causa do fundamento da relação.

28. A relação fundamental subdivide-se em real, moral e intellectual.

1.° Relação real é o que dimana da natureza das cousas: taes são, por exemplo, a relação que se dá entre as partes

do olho, e a visão; é a relação que se mostra entre o signal natural, e a cousa significada.

2.° Relação moral é o que se dá entre os seres intelligentes, e dimana das leis da ordem estabelecida entre os homens: tal a relação entre o subdito e o principe, entre o signal arbitrario, e a cousa significada.

3.° Relação intellectual é o que apparece entre os principios, e as consequencias, que delles emanão.

Nota 1.ª—O nexo da relação formal é sempre intellectual, o nexo, porém, da relação fundamental é real, moral ou intellectual.

Nota 2.ª—Em toda a relação ha sujeito, termo, e fundamento da relação. As difinições já forão todas dadas na Logica.

29. Existencia é um modo ou um estado da essencia, por a qual a essencia é mais do que simplesmente possivel. Ou: é a fórma, que dá ao ser a denominação de existente.

Nota. Para que alguma cousa exista, não basta que seja possivel; isto é, não basta que possua os attributos, que constituem a sua essencia: é ainda necessario que se accrescente a esta essencia: o que Wolf chama complemento da possibilidade *Complimentum possibilitatis* por o qual complemento o Ente meramente possivel *mude possibile* faz-se apto para fazer, ou soffrer alguma cousa: *ad agendum quidquan, aut patiendum fit aptum*.

Proposição 4.ª

30. A existencia não se distingue realmente da essencia.

Prova.—Si a essencia por isso só que é produzida, é já existente, a existencia não se distingue realmente da essencia. Ora, a essencia por isso só que é produzida, já não é simplesmente possivel; ora, a essencia mais do que simplesmente possivel, é existente; (29 Nota) logo a essencia por isso só que é produzida, é existente; logo a existencia não se distingue realmente da essencia.

LIÇÃO III.

Do sujeito, do adjuncto, do attributo, da substancia, do modo, ou accidente; da substancia, do supposito, da pessoa.

31. Sujeito, geralmente considerado, é aquillo, em que se percebe alguma cousa adherente, ou inherente: *subjectum est illud, cui aliquid adherere, aut inherere percipitur*.

32. Adjuncto é a fórma que está adherente, e inherente ao sujeito: *Adjunctum est forma, quæ adhæret, aut inhæret subjecto*.

Nota. A alma é sujeito da virtude; a virtude é adjuncto da alma: a tela é sujeito da pintura: a pintura é adjuncto da tela. Estas idéias são relativas.

33. A fórma é intrinseca, ou extrinseca ao sujeito.

1.° Fórma intrinseca é a que está inherente ao sujeito por identidade, ou por união.

2.° Fórma extrinseca é a que está adherente ao sujeito por um conceito intellectual; *adhæret subjecto per conceptum*: é o que se chama fórma logica.

Nota. 1.ª Si a fórma está inherente ao sujeito por identidade, esta fórma chama-se metaphysica, ou essencial. Si a fórma está inherente só por união, a fórma chama-se physica, e accidental.

Nota 2.ª Os adjunctos são os que se chamão commummente attributos—Propriedades.

Proposição.

34. Os adjunctos, ou attributos metaphysicos são essenciaes ao sujeito.

Prova. Os attributos metaphysicos de tal sorte existem no sujeito, que sem elles o sujeito não póde existir.

Si o sujeito não póde existir sem estes attributos, elles

formão a sua essencia, e si elles formão a essencia do sujeito, são essenciaes ao mesmo sujeito.

Ora a essencia de qualquer sujeito não é outra cousa mais, do que a reunião dos seus essenciaes (12. 13): logo os attributos metaphysicos são essenciaes ao sujeito; isto é, de tal maneira estão inherentes ao sujeito, que este não póde existir sem elles.

35. Os essenciaes são primarios, ou secundarios.

1.° Essenciaes primarios, que em metaphysica se chama absolutamente — essenciaes — são aquelles, que constituem, e formão a essencia do Ser: *rei essentiam constitunt, aut formant.* Taes são na alma o entendimento, e a vontade; no corpo a solidez, e a extensão. E' o que tambem se chama attributo primario.

2.° Essenciaes, ou attributos secundarios são aquelles que, apezar de não constituir a essencia da cousa, resultão necessariamente della, e teem com ella uma connexão necessaria. Tal a resibilidade no homem.

Nota. Os attributos primarios limitão a essencia do Ser, e a constituem toda. Os attributos secundarios, porém, constituem total, e totalmente. *Attributa primaria essentiam limitant, totamque constituunt. Attributa secundaria rei essentiam constituunt totam, et totaliter.*

36. Substancia é aquillo que subsiste por si mesmo, independente de qualquer outra cousa em que se sustente, e apoie, como as fórmas, *substantia est illud, quod per si subsistit independenter ab alio, in quo, velut aliqua forma sustentitur.*

Eu explico estas idéias por uma nova difinição: substancia é aquillo que o espirito considera existindo a parte, e revestido de certes qualidades, que não podem existir fóra delle, e de que elle é, como base, ou apoio.

Nota. E' a isto, que os Methaphisicos chamão *substractum*: tambem se chama sujeito.

37. Accidente, ou modo, é aquillo que para existir carece de outro em que sustente ou apoie.

Nota. O accidente limita, e completa a existencia do Ser.

38. A substancia é completa, ou incompleta.

1.° Substancia completa é aquella, que não se une á outra substancia, por o qual seja aperfeiçoada, e completada, afim de se constituir principios de suas operações, e acções.—*Substantia completa est illa, quod alteri non jungitur, ut perficiatur, ut sit sui juris, et suarum operationum principium.* Taes são os anjos e os homens.

2.° Substancia incompleta é aquella, que de tal maneira entra na composição de outra cousa, que se completa, e aperfeiçôa, por esta união. *Substantia incompleta est illa, quæ, int alterius compositionem ita venit, ut per hanc unionem perficiatur.* Tal é o corpo humano.

39. Substancia é uma fórma, pela qual o Ente se constitue principio adequado de todas operações.

40. O Ente completo por a substancia é dotado de razão, ou não he.

41. O Ente completo que não é dotado de razão, chama-se supposto.

Assim o supposto é uma substancia completa privada de razão: *Suppositum est substantia completa rationis expers.*

42. O ente completo dotado de razão, chama-se — Pessoa.

Assim, pessoa é uma substancia completa dotada de razão *persona est substantia completa rationis particeps.*

Nota. Daqui se vê a differença essencial entre pessoa e substancia. Para se dar substancia, basta conceber-se um Ente, que não careça estar unido a outro, como a sua modificação; mas que subsista por si mesmo.

Para dar-se pessoa, convem conceber-se um Ente dotado de razão, e que se considere como principio de suas operações. D'aqui vem este Axioma das escolas. As acções são dos suppostos: *Actiones sunt suppositorum.* A falta de precisão em distinguir, o que caracterisa, e constitue a natureza, a substancia, e a pessoa, occasionou os erros *d'Ario, de Nestorio, e de Euxtiches.*

Para resolver as difficuldades sobre os misterios da Encarnação, e da Trindade, os philosophos definirão as pessoas:

Relações subsistentes dos individuos racionaes: *Individuorum rationalium relationes subsistentes.* Ou ainda: ultimo complemento da naturesa, que a faz incommunicavel, a outra como supposto: *ultimum complimentum naturæ redens eam incommunicabiluem alteri, tanquam supposito.*

43. Principio de individuação, ou individualidade é uma noção abstracta, por a qual um Ente se chama individuo.

44. Personalidade é uma noção abstracta, por a qual um individuo raccional se chama pessoa.

LIÇÃO IV.

Da identidade, da diversidade, da distinção.

45. Identidade é uma noção abstracta, por a qual um Ente se diz o mesmo.

46. O mesmo é aquillo, em que nada é mudado.

47. A identidade divide-se em metaphisicamente tal, ou phisica. *metaphisice talem, ant phisicam*; em phisicamente tal, ou metaphisica *in phisica tale, out metaphisicam;* e identidade moralmente tal *in identitatem moraliter talem.*

1.° Identidade metaphisicamente tal, ou phisica, é uma noção abstrahida do Ser, no qual nada absolutamente é mudado; isto é, nem os essenciaes, nem os accidentaes.

2.° Identidade phisicamente tal, ou metaphisica, é uma noção, que se abstrahe do Ser, no qual não se mudão os essenciaes; mas sim os accidentaes.

Nota. Esta identidade chama-se tambem popular; *populariter.*

3.° Identidade moral é uma noção, que se abstrahe do Ser, que preservera no mesmo estado de conformidade, ou deformidade com a Lei.

48. O mesmo divide-se tambem em o mesmo metaphisicamente tal, ou phisico *idem metaphisice tale, ant phisicum.*

O mesmo phisicamente tal, ou metaphisico: *idem phisice, aut metaphisicum*: o mesmo moral.

Nota. O mesmo é o concreto da identidade: suas differentes difinições podem conhecer-se por adiversidade das difinições dos abstractos: é pois inutil repetil-os. Convêm advertir, que muitas vezes se toma o mesmo phisico *idem phisicum*, por o ser, que possue modos phisicos, ou contingentes, isto é, actos, que se destinguem da potencia.

49. Diversidade é uma noção abstracta, por a qual um Ente se diz — Diverso.

50. A diversidade — *diversitas* — divide-se em metaphisica phisica, e moralmente tal: — *in diversitatem metaphisice, phisice, et moraliter talem.*

1.° Diversidade metaphisicamente tal, é uma noção abstracta do Ser, em o qual não são mudados os essenciaes; mas sim os accidentaes.

2.° Diversidade phisicamente considerada, ou metaphisica *phisice, ant metaphisice,* é a noção, que se abstrahe do Ser, em o qual não só os accidentaes, mas ainda os essenciaes, por hypothese são mudados.

3.° Diversidade moralmente tal — *moraliter talis* — é a noção, que se abstrahe do ser, que não persiste no mesmo grão de conformidade, ou deformidade com a Lei.

51. Diverso é aquillo, em que alguma cousa é mudada.

52. O Diverso — *diversum* — é tambem de tres modos.

Metaphisicamente ou phisico: — *metaphisice, aut hysicum*: phisicamente, ou metaphisico: *phisice, ant metaphisicum,* moralmente tal — *moraliter tale.*

1.° Diverso metaphisicamente, ou phisico é aquillo, em que estão mudados os accidentes, mas não os accidentaes.

Nota. Um velho por exemplo é diverso metaphisicamente, do que foi emquanto moço; mas é sempre homem, conserva por isso sua identidade metaphisica: — *est idem metaphisicum.*

2.° Diverso phisicamente, ou diverso metaphisico — *diversum phisice, seu metaphisicum* é aquillo, no qual estão mudados não só os accidentes, mas ainda os essenciaes, por hypothese; e por isso não se póde chamar o mesmo, porêm totalmente diverso.

3.° Diverso moralmente: *moraliter*, é aquillo que não permanece já em o mesmo estado de conformidade, ou discordancia com a Lei.

Nota. 1.° O que hoje é — bom moralmente — é diverso, do que hontem era — mau moralmente.

Nota. 2.ª Toda a identidade, e diversidade divide-se em identidade generica, especifica, e individual.

A identidade, e diversidade individual subdivide-se em identidade, e diversidade a respeito de si — *respectu sui*: ou a respeito dos outros — *respectu aliorum*.

53. Distinção é uma noção abstracta, por a qual um Ente se diz distincto, e separado dos outros.

Nota. 1.ª A distincção exclue a identidade, a qual oppõe-se a diversidade, nega a semelhança, de que é contraria.

Nota. 2.ª A distincção divide-se em real, formal, modal, — e racional. —

54. Distincção real, que tambem se chama — Distincção entilloctiva, — *Distinctio entilloctiva* — o que se dá entre cousa, e cousa, e entre distinctos complementos da mesma natureza: ou, é aquillo que se dá entre cousas, que por sua naturesa não são as mesmas, que se entendem, e se podem entender separadamente, e cujo signal é a separabilidade phisica.

Nota. Os Escholasticos suscitão esta questão — E' tambem real a distincção que se dá entre os attributos das diversas substancias? Nós de certo não a pertendemos resolver.

55. Distincção formal é a que se dá entre as formalidades da mesma substancia, isto é entre os seus attributos, e essenciaes.

Nota. Alguns philosophos dão o nome de modal, a esta distinção, porque os attributos são para elles — Modos essenciaes.

56. Distinção modal é aquella por a qual os modos se distinguem entre si, e de suas substancias.

Tal é a distincção que se dá entre a figura, e o corpo, entre a alvura, e a negridão.

Nota. 1.ª Alguns philosophos chamão — real ou modal, a

distinção por a qual, os modos se distinguem das suas substancias; e puramente — modal — aquella por a qual os modos se destinguem entre si.

Nota. 2.ª A substancia distingue-se dos seus modos — realmente —: os modos distinguem-se das substancias modalmente.

57. Distinção de razão é o que se dá entre as distinctas noções, ou conceitos, que o entendimento fórma a respeito de uma mesma cousa; seja fundado em motivos reaes, ou não — *distintio rationis est illa, quæ datur inter distinctos ejusdem rei conceptus, quos intellectus efformat, aut cum fundamento in re, ant sine fundamento.*

58. A distinção de razão subdivide-se em distinção de razão racionada; e distinção de razão racionante — *Subdividitur in distinctionem rationis ratiocinata, et rationes ratiocinantis.*

1.° Distinção de razão racionada; é o que se dá entre os diversos effeitos de uma cousa unica, e intrinsecamente a mesma, que o entendimento suppoem distinctos entre si; — tal é, por exemplo a distinção, que se dá entre as diversas forças, com que o sol illumina, aquece, liquida, &c,

Nota. Chama-se a esta distinção — distinção de razão racionada; ou distinção de razão com fundamento *in re*, por causa dos diversos fenomenos, que suppoem diversas forças, e se considerão como fundamento, e motivo da distinção.

2.° Distinção da razão racionante, é o que se dá entre os distinctos conceitos por o entendimento: ou o que se dá entre os abstratos e os concretos.

Tal é, por exemplo, a distinção entre a substancia, substancial; entre o sujeito e o predicado desta preposição: — o alvo é alvo.

Nota. Dá-se a esta distinção o nome de distinção de razão racionante; ou distinção de razão sem fundamento; porque esta distinção é só formada por o entendimento, sem que a forneção os objectos, ou a natureza das cousas.

59. As distinções abrangem as substancias. Os vocabulos, as idéias, e as acções.

1.º As substancias distinguem-se realmente por suas essencias.

2.º Os vocabulos distinguem-se por sons, e syllabas.

3.º As idéias por os distinctos objectos que representão.

4.º Acções por as distinctas causas, que as produzem, por os distinctos tempos, que se fazem, e muitas vezes por sua intimidade.

60. Chamão-se contradictorias aquellas cousas, que mutuamente se destroem; que repugnão existir juntamente. Taes são a reunião da quadratura, e da circumferencia da mesma figura: a existencia, e não existencia do mesmo Ser.

Nota. Chamão-se estas cousas impossiveis intrinsecas; e é della que os escolasticos afirmão — envolver contradição.

61. Chamão-se contradictorias aquellas cousas, que apezar de se destruirem mutuamente podem coexistir no mesmo sujeito, debaixo de diversos respeitos, e em diversos tempos. Tal é o amor e o odio, que podem coexistir no mesmo sujeito com relação a diversas pessoas; ou com relação á mesma pessoa em diversos tempos.

LIÇÃO V.

Do homem: do simples: do universal.

62. Unidade é uma noção abstracta, pela qual o Ente se diz um.

63. Um considera-se em relação a si, ou com relação a outros Entes: *Respectu sui aut respectu aliorum.*

1.º Um em relação a si, é aquillo, cujos essenciaes estão de tal sorte unidos, que constituem um ser.

Tal é a planta, o animal, o homem.

2.º Um com relação aos outros, é aquillo, que é distincto, e separado dos outros.

Nota. — Um com relação a si chama-se um physicamente: *unum physicé*; e delle se abstrahe — Unidade Metafisica: *Unitas Metaphisica* que outros chamão — Unidade natural.

Um com relação aos outros, chama-se individuo, e delle se abstrahe unidade numeral. *Unitas numeralis.*

64. Um é simples, ou composto.

1.º Um simples é aquillo, cujas partes não se distinguem realmente entre si.

2.º Um composto é aquillo, cujas partes se distinguem realmente entre si.

65. Um composto subdivide-se em composto por si: — *compositum per se*: composto por accidente; *compositum per accidens*: composto moral; *compositum morale*: e composto por agregação; *compositum per aggregationem.*

1.º Um composto — *per se* — é aquillo cujas partes exigem por sua natureza unir-se entre si para formar uma essencia.

Assim a alma racional e o corpo humano constitue um composto *per se*, de cuja composição resulta o homem.

Nota. — Um composto *per se* necessariamente é supposto ou pessoa.

2.º Um composto *per accidens* é aquillo, cujas partes realmente distinctas, bem que formem uma essencia, não podem por sua natureza unir-se entre si para formar uma essencia.

Taes são os corpos, cujas partes offerecem uma união accidental.

3.º Um composto moral é a concordia, e união de vontade, das quaes resulta uma só acção. Tal a que se dá entre os amigos.

4.º Um composto por aggregação é aquillo cujas partes realmente distinctas, estão de tal maneira aggregadas, que não fazem uma essencia. Taes são as diversas accumulações de corpos.

66. Composição é uma noção abstracta, pela qual um Ente se diz composto.

67. A Composição é Metaphisica, Physica e Logica.

1.º Composto metaphyzico é aquillo que resulta da união das diversas forças que constituem o Ente: ou é o que resulta da união das diversas formalidades. Tal é a composição

que resulta na alma da união do seu entendimento, e vontade; e no corpo que provêm da solidez, extenção, &c.

2.° Composição physica é a que resulta da união da partes realmente distinctas entre si. Tal é a composição dos corpos.

3.° Composição Logica é a que rezulta da união do genero e differença, que constitue a essencia logica, ou intelligivel.

Nota. Como todas as cousas convêm entre si debaixo das suas relações genericas, e dellas apartão-se por suas differenças especificas, encontra-se em todos os seres, composição logica. O homem por exemplo, tem relações debaixo das quaes convêm com o animal; outras debaixo das quaes se differenceia delle. As primeiras chamão-se genero: e as segundas differença.

E' a isto que se deu o nome de composição logica.

68. Totalidade é uma noção abstracta pela qual um completo se chama — todo.

69. Todo he o que resulta da união de todas as suas partes.

Conclusão 1.ª Todo é pois um composto e tem relações com as partes.

Conclusão 2.ª A idéia de todo, e partes è pois relativa; isto é, não se póde entender todo sem partes, e nem partes sem todo.

Conclusão 3.ª Sendo o todo um composto, o todo é ou Metaphysico, ou Physico, ou Logico; ou *per se*, ou *per accidens*, ou por aggregação, ou moral. Suas difinições são as mesmas dos compostos.

Proposição 1.ª

70. A essencia de qualquer composto consiste na reunião de partes de um certo genero, e em uma ligação destas partes.

Prova. A essencia de qualquer ente consiste n'aquillo, porque o Ente é antes este do que aquelle Ente. (14) Ora qualquer composto é antes este, do que aquelle composto, por uma certa ligação de partes de um certo genero; porquanto para que um composto se chame antes, por exemplo, um relogio do que outra qualquer cousa, é mister que elle seja formado de partes de um certo genero, e ligadas entre si de uma certa maneira: logo a essencia de qualquer composto consiste na reunião de partes de um certo genero, e ligadas entre si de uma certa maneira: logo a Essencia de qualquer composto consiste na reunião das partes d'um certo genero e d'uma certa ligação d'estas partes.

Proposição 2.ª

71. Em todos os compostos deve existir Entes simples.

Prova. Demos um Ente decomposto, e separado por Deos. Neste caso, de duas uma: ou o Ente é anniquilado todo pelo facto da decomposição, o que não é possivel admittir-se, porque hum ser composto não implica só collecção de nexos, e filiações, mas cousas conexas e ligadas; ou então deve existir depois da decomposicão partes separadas de partes; ora não podendo ser estas partes de composto, outra cousa mais, do que seres simples, sob pena de admittir-se um progresso *in infinitum*, o que é absurdo: logo em qualquer composto deve existir Entes simples.

Proposição 3.ª

72. Todo o Ente simples é tirado do nada; ou, todo o Ente simples só existe por creação.

Prova. Se o Ente simples não fosse creado, elle devia nascer de um Ente igualmente simples, ou, de um Ente composto.

1.° Não póde nascer de um Ente simples; porque como póde um Ente nascer de outro, sem alteração nem mudança

de partes? Ora o Ente simples não tem partes; logo o Ente simples não póde nascer de outro.

2.° Não póde nascer de um ente composto; porque as evoluções dos compostos são o producto da liação, da translação, e da separação das partes.

Ora, 1.°, da liação, e da transladação das partes não póde ainda resultar um simples, mas um composto; 2.°, da separação das partes não póde ainda nascer um simples; por que não se diz nascer aquillo, que já existia n'outro: mas sim, que se separou.

Se por ventura tirardes duas unidades de tres; a terceira restou, mas não nasceu; logo o ente simples não póde nascer de um composto; ora se o ente simples não nasceu de uma destas maneiras, é tirado do nada, ou creado; logo o Ente simples é creado.

Proposição 4.ª

73. O ente simples só pó le acabar por aniquilação.

Prova. Pois o ente simples não tem partes em que possa decompor; é claro, que para um ente simples deixar de existir, ha mister que elle desappareça de todo: ora não sendo este desapparecimento total do ser outra cousa mais do que aniquilação; segue-se que o ente simples só póde deixar de existir por aniquilação.

74. Singular que tambem se chama individuo é—um—que não pertence a outros. Conclusão. O singular é pois um ser indivisivel, e distincto de qualquer outro.

75. Os escolasticos dividem o universal em universal *in essendo*: *in representando*, *in prædicando*.

Nota 1.ª O universal *in essendo*, chama-se um em muitos: *unum in multis*.

O universal *in representando* chama-se um que representa muitos; *unum exhibens multa*.

O universal in *in prædicando* chama-se um de muitos, *unum de multis*.

Nota 2.ª O universal *in essendo* chama-se tambem universal real; *universale reale*; os dous ultimos denominão-se universaes logicos, *universalia logica*.

76. Universal *in essendo*, ou universal real, é aquelle que, apezar de ser um, comtudo acha-se em todos os individuos. Tal era a materia primeira entre os antigos.

Nota. Não se dá ente universal, porque todo o ente é um, singular, e individual.

Não se dá pois universal, real *a parte rei*.

77. Universal *in representando* é uma fórma ou idéia abstracta, que significa ao mesmo tempo muitas idéias. Taes são os nomes appelativos, que annuncião muitos sujeitos.

78. Universal *in prædicando* é uma idéia abstracta, que representa uma fórma, que se póde predicar em concreto de todos os individuos, por exemplo, da mesma especie. Tal é a racionalidade, que se predica de todos os homens.

Nota. Os philosophos assignão cinco idéias universaes *in representando*: ellas já forão classificadas e definidas na Logica.

LIÇÃO VI.

Do finito e infinito: do mutavel e immutavel.

79. Chama-se limite, ou termo, aquillo além do qual nenhuma das propriedades de qualquer ser póde existir.

Nota. Onde acabão por exemplo as peças de um edificio, ha limites além dos quaes não existe alguma cousa, que pertença ao edificio.

80. Realidade é aquillo que estabelece alguma cousa no ente; ou lhe dá alguma cousa.

Conclusão. As realidades do ser não se estende além dos limites do mesmo ser. Ora sendo os defeitos o opposto da realidade, ou seu limite, segue-se que podem existir realidades com defeitos cu limites.

81. Os limites são ou de extinção, ou de intenção: *extensionis, ou intensionis.*

1.° Limite de extenção é o termo da quantidade, ou numero das perfeições.

2.° De intensidade é o limite, ou termo da qualidade das perfeições do ser.

82. Chama-se finito aquillo que é circumscripto por limites.

83. Infinito é aquillo que não tem limites.

84. Chama-se estado de um ser, a reunião determinada de tudo quanto póde constitui-lo.

Nota. Diz-se que um ente muda de estado, quando faz acquisição de novas propriedades, ou perde as que tinha antes. Se esta mudança recahe sobre as modificações internas do ser, a mudança de estado no ser é interna: se porém essas mudanças são meras relações intellectuaes, que nada accrescentão, ou diminuem nas perfeições do ser, esta mudança é externa.

85. Chama-se immutavel ou immudavel o ente, cujo estado interno de nenhuma maneira póde mudar.

86. Chama-se mutavel, ou mudavel o ente, cujo estado interno póde mudar.

Nota. A mudança no estado externo do ser chama-se mudança impropriamente; porque nada accrescenta ou diminue o ser.

LIÇÃO VII.

Do ser necessario, ou contingente.

87. Necessario é aquillo, cujo opposto é impossivel.

88. O necessario divide-se: 1.° em necessario absolutamente, e necessario hypotheticamente.

1.° Necessario absolutamente — *absolute*, é aquillo, cujo opposto é absolutamente impossivel. Por exemplo, é absolutamente necessario, que o circulo seja redondo.

2.° Necessario hypotheticamente — *hypothetice* é aquillo, cujo opposto é impossivel debaixo de alguma hypothese, ou condição, e que absolutamente fallando póde deixar de existir. Assim o mundo na hypothese de existir, existe necessariamente.

Nota — As outras divisões do necessario são as seguintes:

89. Chama-se necessario de existencia: *necessarium existenti*; aquillo que não tem causa de sua existencia; que de tal sorte existe por necessidade de sua natureza, que é impossivel não existir. Tal é, e só o ser eterno.

Nota. — Necessario de existencia vale o mesmo que existir por necessidade de sua natureza.

90. Necessario de essencia — *necessarium essenti* — é aquillo cuja essencia é immutavel.

91. Necessario para existencia — *necessarium ad existentiam* — é aquillo, sem o que não póde existir outra cousa. Assim a causa é necessaria para a existencia do effeito.

92. Necessario para essencia — *necessarium ad essentiam* — é aquillo, sem o que se póde concluir a essencia de qualquer cousa.

Assim a solidez é necessaria para a essencia do corpo: a igualdade da distancia, da circumferencia ao centro é necessaria á essencia do circulo.

Nota — 1.° A eschola chama-se estas cousas — *essenciaes* dos seres, — e a dependencia que dellas tem os seres é intrinseca.

2.° Um effeito depende necessaria, e intrinsecamente de uma causa, se á causa é necessaria á essencia daquelle effeito. Assim o triangulo depende necessaria, e intrinsecamente dos seus tres lados.

3.° Um effeito depende intrinsecamente da causa, se a causa é só necessaria á existencia daquelle effeito. Assim o triangulo depende do geometra para existir.

93. Chama-se — contingente — o que tem causa de sua existencia; o que não existe por necessidade de sua natureza. Por outra versão: contigente é aquillo, cujo opposto não é absolutamente impossivel; isto é, que existe de modo, que póde deixar de existir.

Nota. — Chamão-se tambem contingentes — os actos livres.

Proposição I.

94. O ser que tem na sua essencia a razão sufficiente de sua existencia, existe por sua necessidade absoluta.

Prova. — A existencia de um tal ser é inseparavel de sua essencia (89—90); ora o ser que de tal maneira existe, que é intrinsecamente inseparavel não existir, tem na sua mesma essencia a necessidade absoluta de sua existencia: logo o ente que tem, &c.

Proposição II.

O ser, que tem na sua essencia a razão sufficiente de sua existencia, existe contingentemente.

Prova. — Se um ser não tem na sua essencia a razão sufficiente de sua existencia, sua existencia não dimana de sua essencia (89), logo não ha alguma razão para que não possa deixar de existir (93), ora um ser, que póde deixar de existir é contingente; logo o ser, que não tem na sua essencia a razão, &c.

Conclusão. — Pois o ser necessario tem uma necessidade absoluta de existir (94), e o ser contingente uma dependencia absoluta para existir (93), o ente necessario existe por si, ou do si mesmo: *exitit á se*: o ente contingente existe por outro, ou de outro *existit ab alio.*

Proposição III.

96. A existencia do ser necessario; isto é, do ser que existe por necessidade absoluta não póde ter principio, nem fim. Ou, o ente necessario é eterno.

Prova. — O ente cuja existencia teve principio, não existio em um tempo; e o ente, cuja existencia deve determinar, não existirá algum dia; ora nenhuma destas condições póde affirmar-se do Ser necessario; porque o não existir é impossivel, á um ser que existe absolutamente por sua natureza 94, logo a existencia do ser necessario, isto é, do ser que existe, &c.

Proposição IV.

97. Se existe um ente necessario elle possue todas as perfeições sem jámais ser circumscripto por algum limite.

Outra versão, o ente necessario é infinitamente perfeito.

Prova. — Se as perfeições do ser necessario fossem circumscriptas por algum limite, isto é, si o ente necessario não possuisse todas as perfeições possiveis, ou as possuisse em um grão limitado, as perfeições de um tal ente serião limitadas por elle mesmo, ou por algum outro ente: ora:

1.° Taes perfeições não poderião ser limitadas por elle mesmo, porque o ente necessario tem na sua mesma essencia a exigencia, (89), ora necessaria de sua existencia um tal ser não tem liberdade para si modificar a si mesmo, logo as perfeições do ser necessario não podem ser limitadas por elle mesmo.

2.° As perfeições do ser necessario, não poderião ser limitadas por outro ente; porque sendo o ente necessario á razão sufficiente dos outros seres 95 conclusão, deve necessariamente preexistir á todos os seres, de que elle só é causa; como um tal ser não tem principio 96 jámais poderia ser limitado por seres, que, ou não existião antes delle, ou delle mesmo dependião para existir: digo as perfeições do ser necessario não podião ser limitadas por outro ser: ora, o ser que de nenhuma maneira póde ser limitado é infinitamente perfeito; logo o ente necessario é infinitamente perfeito.

Proposição V.

98. O ente necessario é immutavel.

Prova. — Chama-se immutavel o ente que não póde soffrer alguma mudança no seu estado interno 85, ora o ente necessario não póde soffrer alguma mudança no seu estado interno 94; logo o ente necessario é immutavel.

Proposição VI.

99. O ente necessario, é infinitamente perfeito, é unico.

Prova.— Se existisse outro ente necessario e infinitamente perfeito, nenhum delles seria necessario, e infinito; porque a idéia de um ente necessario implica a impossibilidade de existir outro ente necessario (87); e a idéia de infinito o de um ser, além do que não póde haver alguma realidade possivel (83). Como pois dous contraditorios não podem existir semultaneamente (60), a existencia de dous entes necessarios e infinitamente perfeitos é impossivel; não podendo porém existir outros, elle é unico, logo o ente necessario infinitamente é perfeito é unico.

Proposição VII.

100. Se existem contigentes, deve existir um ente necessario

Prova.— Para que exista um ser qualquer é mister verificar-se todas as condições de sua existencia: ora a condição essencial da existencia dos seres contigentes é a existencia de um ser que lhe dê existencia (93,) como pois a idéia é um ente, que carece de existencia, implica a idéia de um ente necessario que não depende de outro para recebel-a; se existem contigentes deve existir um ente necessario.

Proposição VIII.

102. Uma serie infinita de contingentes, sem um ente necessario, é impossivel.

Prova.—E' claro por a hypothese, que cada um dos seres que compoem esta cadêa infinita é contigente: logo a natureza de cada um destes seres exclue a necessidade absoluta de existir 93; ora, se por ventura a serie infinita dos seres contingentes, sem um ente necessario fosse possivel seria mister affirmar, que a necessidade absoluta de existir excluida necessariamente de cada um ser contingente, passava a existir na

serie infinita; ora uma semelhante affirmação é tão absurda como seria a dizer-se que uma serie infinita de pedras, de cada uma das quaes é absolutamente excluida a faculdade de pensar, possuia por sua collecção uma semelhante faculdade: valeria affirmar, que uma serie infinita de seres produzia qualidades, unidades, e realidades: logo uma serie infinita de contingentes, sem um ente necessario é impossivel.

LIÇÃO VI.

Da verdade da ordem da perfeição dos seres.

102. Quando fallamos da verdade neste capitulo, não queremos entender a verdade logica, nem a verdade moral. Nós temos só em vista a verdade metaphysica, que se define— a conformidade ou a conveniencia de ser, com todas as cousas que reunidas a constituem.

Nota.— Quando um ente reune tudo quanto é mister par ser antes tal do que tal, diz-se que este ser é verdadeira metaphysicamente.

Proposição.

113. Todo o ente é verdadeiro metaphysicamente.

Prova.—Todo o ente é este e não outro: se elle é antes este do que outro, possue tudo quanto se requer para ser antes este, do que aquelle: se elle possue tudo quanto se requer para ser antes este, do que aquelle, contém em si tudo quanto é mister, para constituil-o este, e não aquelle ente ora é nisto, que consiste a verdade metaphysica dos seres (102); logo todo o ente é verdadeiro metaphysicamente.

104. A ordem é physica, ou moral.

1.° Ordem physica é o resultado geral das relações que os seres physicos sustentão entre si.

2.° Eu entendo por ordem moral o resultado geral das

relações, que os seres intelligentes sustentão entre si. Por outra versão — é o resultado essencial das faculdades humanas, e das relações que ellas sustentão com as cousas que determinão o seu exercicio.

105. Chama-se — confusão — toda a falta de ordem.

106. Regra de ordem é aquillo em que está collocada a razão sufficiente da ordem.

107. Em qualquer ordem de cousas existe a razão, porque estas cousas conspirão entre si para dar um resultado qualquer; é nisto que consiste a razão sufficiente da ordem: assignalar porém a razão sufficiente de uma cousa, não é simplesmente dar uma cousa a esta cousa; é assignalar um principio, por o qual se possa conceber, porque esta cousa é o que é, e não é de outra sorte.

108. A ordem qualquer que ella seja, divide-se em simples e composta.

1.° Ordem simples é o que contém uma unica regra

2.° Ordem composta é aquella em que se encontrão muitas regras.

Nota. — Nós temos uma obrigação racional de admittir uma ordem constante, sobre a qual podemos estabelecer juizos, que apezar de não ser demonstrações, são de uma probabilidade tal, que basta as nossas necessidades. Os nossos sentidos nos mostrão esta ordem; e a razão nos descobre os resultados mais essenciaes.

109. Chama-se perfeição do ser á aptidão que elle tem para desempenhar o fim, que lhe é proposto. *Perfectio Eentis est enjusdem ad finem sibi profixum habilitas.*

110. Perfeito geralmente fallando, é aquillo, que está disposto de modo que póde desempenhar o fim que lhe é assignado.

111. Principio de perfeição — *principium perfectionis* é o fim para que está apto o ente que goza da perfeição.

112. A perfeição do ser é simples ou composto.

1.° Perfeição simples é o que tem um unico principio de perfeição.

2.° Perfeição composta é o que tem muitos principios de perfeição.

Nota. — Um relogio, por exemplo, limitado a indicar as horas tem perfeição simples: mais elle terá uma perfeição composta se além das horas, apontar quartos, minutos, instantes, e dia dos mezes.

113. A perfeição do ser, divide-se em essencial e accidental.

1.° A perfeição essencial do ser consiste na reunião das propriedades necessarias para o constituir tal qual é.

Nota. — Esta perfeição chama-se essencial porque não póde estar fóra do ser, sem que elle perca a sua essencia.

2.° Perfeição accidental é o que póde estar, ou não em o ente sem que ella perca sua essencia.

Conclusão — Como não é possivel que algum ente seja o que é sem possuir tudo quanto é necessario para constituil-o tal, segue-se que todos os entes são essensial ou metaphysicamente perfeitos.

114. Esta perfeição essencial de que acabamos de fallar (113 concl.), é o que se chama bondade metaphysica.

Conclusão — 1.° logo todos os seres são bons debaixo de sua relação metaphysica.

2.° Logo todos os seres são perfeitos no seu genero, porque todos os seres enchem o fim que lhes é proposto nos designios da sabedoria e da providencia eterna.

3.° Quanto maior é o numero dos principios de perfeição, á que um ser é destinado, tanto mais perfeito deve ser considerado.

4. Quanto maior é a exactidão e facilidade com que um ente desempenha os fins que lhe são propostos, tanto maior é a sua perfeição relativa.

LIÇÃO IX.

Da Potencia: do principio: da causa.

115. Potencia é a força da possibilidade, a capacidade de obrar.

116. Principio é aquillo que contém em si a razão sufficiente de alguma cousa.

117. Razão sufficiente de alguma cousa é aquillo em que está posta a razão, porque esta cousa é antes do que não: e antes tal, do que tal.

118. O principio é de operação ou de constituição.

1.° Principio de operação de alguma cousa é a sua mesma força, a sua mesma potencia.

2.° Principio de constituição de algum cousa é tudo, qual concorre, ou entra na formação do ser.

119. Todo o effeito contem-se no seu principio, formal, virtual, ou eminentemente *formaliter*, *virtualiter*; *aut eminenter*.

1.° Um effeito contem-se formalmente no seu principio, quando toda a essencia do effeito contem-se no principio. Assim a planta contem-se na semente: o pinto no ôvo.

2.° Um effeito contem-se virtualmente no seu principio, quando existe no seu principio bastante força para realizar aquelle effeito, cuja essencia não existia no principio. Assim a estatua contem-se virtualmente no Esculptor.

3.° Um effeito contem-se eminentemente no seu principio, quando apezar do effeito não existir no principio, este possue a força de produzir de uma maneira mais perfeita. Assim algumas perfeições das creaturas existem em Deos eminentemente, ou de um modo infinito.

120. Causa é o principio activo extrinseco da existencia de alguma coisa, distincta della.

Nota—1.ª Nós entendemos aqui a causa efficiente.

2.ª A causa sempre é extrinseca, isto é, produz sempre um effeito extrinseco, e fóra della. Muitas vezes se fórma porém promiscuamente o principio e a causa.

3.° Os Philosophos distinguem muitos generos de causas. Nós lembraremos algumas vezes nos seguintes paragraphos.

121. A causa é primeira, ou segunda.

1.° Causa primeira é a que não depende de outra anterior á ella para existir, conservar-se, e produzir os seus effeitos. Tal é Deos, e só Deos. 2.° Causa segunda é a que depende da primeira causa para existir, conservar-se, e produzir os seus effeitos. Taes são as creaturas.

122. A causa é proxima, e immediata; ou remota, e mediata.

1.° Causa proxima, e immediata, é aquella que não tem outra causa entre si, e o seu effeito. Tal é o Pai a respeito de seu filho.

2.° Causa remota, e mediata é aquella, que tem outra causa entre si, e o seu effeito. Tal é o avó a respeito do nete.

123. A causa é adequada, e total, ou inadequada, e parcial.

1.° Causa adequada, e total é a que produz o seu effeito, independente de outra causa.

2.° Causa inadequada, e parcial é aquella que necessita do concurso de outra para produzir seu effeito. Assim o Pai e a Mai são causas parciaes dos filhos.

124. A causa é Physica, ou Moral.

1.° Causa physica, é a que produz o seu effeito por sua propria acção.

Assim o fogo é causa physica do incendio.

2.° Causa moral é a que produz o effeito, não por sua propria acção, mas sim por seu conselho, ordem, ou exemplo. Assim, o que manda, ou aconselha á morte de alguem é causa moral da morte.

125. A causa é univoca, ou equivoca.

1.° Causa univoca é a que produz effeito de sua mesma natureza.

Tal é o Pai a respeito do filho.

2.° Causa equivoca é a que produz effeitos, não da sua, mas de diversa naturesa. Tal é Deos a respeito de suas creaturas.

126. A causa é principal ou instrumental.

1.° Causa principal é a que produz o seu effeito por sua propria força.

2.° Causa instrumental é aquella, cujo effeito é determinado por outra causa. Assim o ferreiro é causa principal da ferradura; o martello é causa instrumental.

127. A causa é livre, ou necessaria.

1.° Causa livre é a que de tal maneira produz o seu effeito, que póde deixar de produzill-o. Assim Deos é causa livre do Mundo.

2.° Causa necessaria é a que de tal maneira produz o seu effeito, que não póde deixar de produzil-o. Assim, o fogo é causa necessaria do incendio da materia combustivel.

128. Causa productiva é a que produz o seu effeito. Tal é a Mãi a respeito do filho.

129. Causa conservadora é a que conserva o effeito produzido.

Tal a Ama a respeito do filho de outra.

130. Causa final é aquella por cuja causa se faz alguma cousa.

Conclusão. Logo o fim é uma razão intrinseca, para qual a Potencia se determina a obrar. Tambem se chama—fim das causas—aquillo para que as cousas são feitas, ou parecem tender. Assim a visão é o fim do olho, porque foi feito para vêr.

Conservação é uma força continua, com a qual impede-se a destruição do ser. *Est perennis vis, qua ne res pereat vetatur.*

Nota.—O fim é o primeiro na intenção, e posterior na execução.

131. Causa material é aquella de que se faz alguma cousa. Assim o marmore é causa material da estatua.

132. Causa exemplar é aquella, que o agente propõem-se imitar, quando faz alguma cousa. Assim o homem é causa exemplar de sua mesma imagem.

Proposição 10.ª

133. Nenhum Ente póde ser causa efficiente de si mesmo.

Prova. — Para que um ente fosse causa efficiente de sua existencia, seria mister, que o ser possuisse a razão de sua existencia.

Ora, esta razão é uma força, mas a força é uma capacidade de obrar; a capacidade implica existencia. Ora, se o Ente se dá existencia a si mesmo, o effeito ou determinação da força preexistem á causa, e á força; ou, o que vale o mesmo, existe um effeito sem causa; porque esta força, esta causa é o mesmo ser, que por a hypothese não existe. Assim admittida a hypothese, o ser exercitava uma força que não tinha ainda.

Ora isto é impossivel: Logo, nenhum Ente póde ser causa efficiente de sua existencia.

Conclusão 1.ª Não podendo algum Ser dar-se existencia a si mesmo, e carecendo de outro para existir: todo o Ente produzido necessariamente depende da causa producente.

2.ª Como o effeito é extrinseco á causa, entre o ser produzido, e o producente, dá-se distincção real.

Proposição 11.ª

134. O Ente, ou Ser necessario não tem causa efficiente de sua existencia.

Prova.—O Ente, cuja existencia suppoem uma causa efficiente, depende necessariamente della (133 Conclusão 1.ª): Ora nenhuma dependencia se póde affirmar do Ser necessario (94 Conclusão): Logo, o ser necessario não tem causa efficiente de sua existencia.

Proposição 12.ª

135. Todo o Ser contigente tem causa sufficiente de sua existencia.

Prova.—Ente contigente é aquelle, que para existir carece de outro, que lhe dê existencia (93):

Logo, se existe, houve necessariamente causa sufficiente de sua existencia. Logo, todo o contigente tem causa de sua existencia.

Ethica ou Moral.

PROEMIO.

Da definição, objecto e divisão da Ethica.

A disciplina que os Gregos chamavão Ethica, foi por uma rasão analoga denominada por Cicero — Disciplina Moral, isto é, sciencia dos costumes. Os costumes são propenções nascidas comnosco, ou adquiridas por um uso frequente: Si forem conformes á razão, chamão-se bons, si contrarios, viciosos. A Ethica dirige os costumes dos homens para a norma da recta razão; ensinando regras, pelas quaes se possão praticar actos honestos, pelo que se costuma definir: sciencia pratica que derige a acções humanas para a honestidade.

E' certamente uma sciencia, porque demonstra exactidão das regras que prescreve. E' pratica porque não contempla só as acções humanas que são seu objecto, mas actua respectivamente sobre elles, por meio dos preceitos que lhe são proprios; e é directora delles. Finalmente, diz-se dirigir as acções humanas para a honestidade, pois que a esse fim se dirigem os preceitos da Ethica, para que as acções humanas louvavel e honestamente se pratiquem, nem se encarrega de consideração alguma industrial, mas unicamente da probidade e honestidade dos actos, e nisto se differencia da arte, a sciencia moral.

Do que fica dito se conclue, que os actos, enquanto dirigiveis para a honestidade, são o objecto total e adequado da sciencia moral.

Actos porém humanos são aquelles que se praticão com interferencia da razão, e se podem chamar moralmente bons, ou moralmente maus, e por conseguinte podem ser objecto de louvor, ou vituperio, em uma palavra, que podem ser sujeitos ás leis e de que se pode exigir a razão, como por exemplo: passeiar, para recreio do espirito. E nisto, observão os Philosophos, que differem os actos humanos dos actos do homem, que acontecem

no homem e pelo homem sem advertencia, como sejão o movimento do coração, e tambem as acções das crianças e dos dementes. Os actos humanos, portanto, são actos deliberados, como consequentes á reflexão do animo. Mas os actos deliberados, ou são produzidos immediatamente pela mesma vontade e se chamão actos expontaneos, ou são exercidos pelas outras faculdades, e se chamão actos determinados, porque se suppoem praticados ao arbitrio da vontade. Além disso, os actos da vontade ou são a respeito dos fins, ou a respeito dos meios.

Actos da vontade a respeito dos fins, são ou veleidade ou intenção, ou fruição.

Veleidade é um certo desejo ineficaz e condicional; como o desejo da bemaventurança nos improbos.

Chama-se veleidade, porque se costuma explicar pelo optativo (*vellem quisera*).

Intenção ou volição é o desejo (ou amor) efficaz de fins, e que, ao menos, debaixo de algum respeito, é absoluto; qual o desejo de obter a bemaventurança o justo. Costuma exprimir-se pela palavra, quero (em latim *vollo*).

Fruição é uma certa suavidade e complacencia no fim possuido; qual o amor de Deos no bemaventurado.

Distinguem-se quatro generos differentes dos actos da vontade, ácerca dos meios; a saber: Consulta, escolha, consentimento e uso.

Consulta é a indagação dos meios, para depois ter lugar a escolha, consentimento e uso.

Escolha é a preferencia dada a um meio sobre os outros. Tal é o acto, pelo qual se receita um remedio para o tratamento de uma molestia.

Consentimento é acceitação de um meio, que é unico para conseguir um fim: Assim o naufrago lança mão da taboa que o póde salvar.

Uso é o acto pelo qual a vontade emprega as outras faculdades ao seu arbitrio, e as applica ao exercicio: Tal o acto, or que o pintor, preparadas as tintas e o pincel, se põe a pintar.

A Disciplina moral, porém, apropria-se de todos os actos da vontade, já relativamente ao fim, ou relativamente aos meios, e ensina preceitos que se applicão a todos os homens universalmente tomados.

Costuma dividir-se a Ethica, em Geral e Especial.

Geral é aquella que considera os actos humanos em geral, e prescreve preceitos que são communs a todos os homens, tomados em geral.

Especial, a que considera os actos humanos em particular, e desce ás diversas condições do homem, prescrevendo o que em cada uma se deve praticar ou evitar.

Ethica geral.

Reflectindo-se nas definições da Ethica, occorrem naturalmente tres questões a examinar.

1.ª Póde ou não o homem dirigir-se na sua razão de obrar, ou por outra, são ou não os actos que elle pratica dirigiveis, para a honestidade?

2.ª Quantas são no homem as especies de acções e que são dirigiveis?

3.ª Quaes são as regras directoras das acções humanas?

Indagar, porém, si o homem póde dirigir-se, é o mesmo que examinar se o homem póde: 1.º perceber a natureza e estado das cousas, 2.º julgar a respeito dellas.

3.º Descidir-se entre dous ou mesmo objectos propostos, e proceder conforme o beneplacito, ou não proceder; ao menos em alguns casos; em uma palavra, si o entendimento, vontade e liberdade são outros tantos principios proprios do homem, e que delle nascão as acções que se chamão humanas. Portanto, no Ethica Geral, trataremos dos pricipios, fim, causas, qualidade, e leis das acções humanas.

QUESTÃO 1.ª

Dos principios dos actos humanos.

Principios dos actos humanos se chamão todas aquellas cousas que concorrem para a producção dos mesmos, e são de duas fórmas, uns internos e outros externos. Contão-se dous principios internos dos actos humanos, a saber: entendimento e vontade; aos quaes si se considerarem os actos humanos, em quanto são objecto das leis, se deve accrescentar a liberdade.

O Entendimento é o principio director dos actos humanos, a vontade é o seu principio selector (escolhedor).

Principios externos dos actos humanos, geralmente se enumerão tres: o bem; o fim e a beatitude.

Já porém se mostrou superabudantemente na nossa Logica e Metaphysica, que o entendimento é uma faculdade da alma, a que pertence a força de ver as cousas, de as perceber, de comparar umas com outras.

Resta portanto falarmos a respeito da vontade. Vontade, porém, disse em geral uma faculdade capaz de amor e odio; e tomada pelo apetite significa todos aquelles movimentos do animo, por que é levado para os objectos, e impellido para a acção.

Mas actua ou não a vontade? Põe ou não em pratica as suas affeições?

Procede ou não com espontaniedade?

Procede ou não com liberdade? Deseja ou não sempre o que é bom? Eis aqui questões que temos a discutir.

SECÇÃO I.

Da Actividade humana.

Por actividade humana, longe de nós o entendermos aquella faculdade da alma pela qual pudesse, sem auxilio algum da parte de Deos, arremeçar-se a praticar indistinctamente qualquer acto, mas tambem estamos longe de que se julgue que a alma humana, sob o influxo das cousas creadas, ou mesmo, do auxilio de Deos, seja considerada como uma inutilidade não incapaz de todo o acto e de uma existencia meramente passiva.

Esta opinião defendeu Luthero, e entre os incredulos Baylio com alguns outros.

Della se não acautellou bastante o autor do livro: Da acção de Deos sobre as creaturas.

Por actividade humana, portanto, entendemos a faculdade de obrar da mesma alma. A alma humana, portanto, é activa, isto é: a alma humana contém uma força inherente á sua natureza, em virtude da qual por si mesma determina, prefere isto á aquillo, e escolhe. Eis a questão a discutir, mas de que já, segundo nos parece, exuberantemente fallamos na Metaphysica.

SECÇÃO II.

Do voluntario, ou da expontaneidade.

Voluntario chama-se aquillo que se faz com conhecimento da intelligencia e propensão a vontade: melhor se diria, com advertencia ou reflexão. Porquanto, como diz o axioma tantas vezes repetido; *ignoti nulla cupido*. Quando se faz alguma cousa sem intelligencia e vontade, chama-se involuntario. O que se faz contra propenção da vontade, chama-se coacto.

Os actos de uma pessoa que dorme, por exemplo, chamão-se involuntarios, mas a dôr é coacta.

Donde se segue que a coacção se oppõe ao voluntario.

Dahi indaga-se:

1.° Se a vontade póde ser coagida?

2.° O que tolha ou domina o voluntario?

ASSERÇÃO I.

A vontade não póde ser coagida nos actos escolhidos.

Explica-se. — Os actos da vontade, uns se chamão escolhidos outros determinados. Actos escolhidos, são aquelles de que a alma é o principio o a causa productiva, tal é o amor. Actos determinados são aquelles que vulgarmente se praticão por vontade da alma, porém são executados por uma outra faculdade: tal é movimento do braço.

Estabelecidas pois estas coisas se patentèia a verdade da asserção. Por quanto actos escolhidos são actos immediatamente produzidos pela nossa vontade, mas a vontade não póde ser coagida nos actos que ella immediatamente produz. E na verdade, ser coagida nesses actos seria produzi-los contra a sua inclinação, propensão, mas repugna que sejão contra a sua inclinação e propensão os actos que a alma immediatamente produz. Por quanto serão amores de nossa vontade por exemplo; ora repugna que a vontade ame contra a sua inclinação e propensão. E' impossivel que a vontade ame e não ame, ora amar contra a sua inclinação ou propensão, seria amar e não amar, pois o que se faz contra a inclinação causa o odio. Logo &c. D'aqui se segue que nenhum acto produzido ou escolhido pela vontade póde ser coagido, por quanto todos os actos da vontade, ou são desejos ou deriva do desejo. Em uma palavra obrigar-se a vontade, seria fazer que a vontade não fosse vontade, o que é absurdo.

ASSERÇÃO II.

A vontade não póde ser coagida nos actos determinados (ou mandados).

Prova-se. — Actos determinados são aquelles que se fazem por determinação ou mandado da alma, porem não executados por outra faculdade. Logo os actos determinados não podem existir sem prévio acto escolhido: mas para um tal acto escolhido não póde ser coagida a vontade como fica demonstrado. Logo nem para os actos determinados se póde coagir a vontade, e portanto &c.

Corolario. — A vontade portanto não póde ser coagida por nenhuma força externa, nem se póde dar acto algum dependente da vontade que se possa dizer coato por que todos os actos dependentes da vontade são voluntarios.

Scholio. — Cahe portanto a opinião daquelles que julgão que a alma póde ser coagida, não aos actos escolhidos, por que isso, que eu o saiba, nunca o disse nimguem que mereça o nome de Philosofo, mas aos actos commandados ou determinados.

Não negamos que se possa empregar contra o nosso corpo uma força, que não possamos resistir: como quando qualquer é arrastado por um cavallo: ou que se possa impedir uma acção externa que se deseja praticar como por meio de ligaduras que constrangem o movimento.

Mas em nenhum desses casos existem actos determinodos, porque no primeiro são paixões e não acções; no segundo omissões.

Depois quando o réo atormentado confessa um crime ou o mercador em perigo de naufragio, alija as mercadorias, nenhum dos dous é coagido ao seu acto commandado, porque o primeiro escolhe a confissão, como meio apto para evitar as dores actuaes, segundo alija as mercadorias como recurso para salvar a vida, e ambos elles livrementes.

ASSERÇÃO III.

O medo grave não destroe o voluntario, mas só o diminue.

Eplica-se: O medo é grave ou leve.

Grave é aquelle que pode actuar sobre um homem prudente, e com violencia abala a alma.

Leve, aquelle á que só são accessiveis as almas mais fracas, como o temor de um damno leve não fundado em um motivo sufficiente.

Prova-se a primeira parte da asserção: Um mercador que na força de uma grande tempestade, alija as mercadorias ao mar, para evitar o naufragio, é impellido a essa projecção por um medo grave; mas comtudo esso acto é voluntario. Por quanto pratica-o com conhecimento e propensão; porque elle antes quer alijar as mercadorias do que morrer afogado, e a isso espontaneamente se determina.

Prova-se a segunda a parte. Por quanto ainda que o mercador alige, comtudo desejaria muito conservar-se a si e as mercadorias: Logo não as alija com plena total inclinação; e portanto diminue-se nelle o voluntario.

D'aqui resulta a solução do argumento que se emprega para objectar que com o medo grave se destroe o voluntario. Destroe-se com effeito o voluntario pleno e completo, mas não se tira um certo e imperfeito voluntario.

Por quanto na occasião da tempestade, é o mercador levado por uma verdadeira inclinação para o alijamento, que fora dessa occasião não quereria fazer. Algumas vezes porem acontece, que um tão subito pavor invade a alma, que priva da advertencia, e então tambem destroe o voluntario. Porquanto a primeira das condições requeridas para o voluntario é o conhecimento e advertencia da alma.

ASSERÇÃO IV.

A ignorancia invencivel de qualquer cousa, ou seja de facto ou de direito destróe o voluntario.

Demonstração. A ignorancia em geral é falta ou carencia de conhecimento, póde considerar-se em razão da cousa ignorada ou em razão do ignorante.

Em razão da cousa ignorada de dous modos, ignorancia de direito ou ignorancia de facto.

Ignorancia de direito é a ignorancia da lei: como se alguem não soubesse que a mentira officioza é prohibida.

Ignorancia de facto é aquella em que se deixa de ter nhecicomento de algum facto: como se alguem não soubesse que o que se come á sexta feira é carne.

Em razão do ignorante tambem póde ser de dous modos: invencivel e vencivel.

Invencivel é aquella que mesmo pela moral, e com um grande cuidado se não póde evitar.

Vencivel é aquella que com a moral, e divida deligencia se teria podido evitar.

Estabelecidas estas cousas, a proposição torna-se evidente. Porquanto, para o voluntario exige-se conhecimento; mas a ignorancia invencivel priva de todo o conhecimento: Logo deve notar-se que o phisico da acção póde fazer-se voluntariamente debaixo de ignorancia invencivel, e que só a moralidade da acção não é voluntaria. Assim quem ignorando invencivelmente que é sexta feira, comer carne nesse dia, procede voluntariamente quanto ao phisico da acção, mas involuntariamente quanto á moralidade. Pelo contrario, póde acontecer que a moralidade da acção seja voluntaria e o phisico involuntario. Por exemplo: Quem premeditasse desde muito tempo matar um inimigo, e o matasse nos bosques, cuidando ser uma féra: quanto á moralidade da acção, matou

voluntarimente um homem, mas não voluntariamente quanto ao phisico da morte humana. Pois que então matou um homem e julgava e pensava matar uma féra,

ASSERÇÃO V.

A concupiscencia antecedente, ainda grave, não destróe o voluntario, mas augmenta.

Explica-se a concupiscencia em geral é um movimento vehemente inclinando a alma para as cousas sensitivas. E' de dous modos: antecedente e consequente, antecedente é o que precede o aviso da razão e o prevê; como se alguem no tempo mesmo da oração, repentinamente fosse incitado por alguma cousa illicita, semelhante concupiscencia seria antecedente, por que pervertia o livre consentimento da vontade e a reflexão da alma.

Consequente é aquella que nasce do livre consentimento da vontade; como se alguem se expuzesse de livre vontade ao proximo perigo de peccar e ás occasiões inductivas por causas illicitas.

Seja porém ella de que genero for, não destróe o voluntario. — Porquanto não só o voluntario existe quando se apercebe uma propensão viva da calma, mas debaixo da concupiscencia antecedente, mesmo grave, dá-se uma viva propenção e deleite da alma, e mesmo, é tanto mais viva, quanto mais forte é a concupiscencia: Logo a concupiscencia, mesmo antecedente, não destróe o voluntario.

SECÇÃO III.

Da liberdade.

Liberdade é aquella força da alma, pela qual estando em ordem as faculdades e ajudada com o auxilio divino; se póde escolher um objecto com preferencia a outro, ou tomar com certesa um, deixando o outro; cuja raiz na verdade é a amplidão do entendimeeto e a indifferença do juizo; a essencia porém a indifferença da vontade. A indifferença geralmente divide-se em negativa passiva e activa.

Indifferença negativa é a ausencia da determinação.

Indifferença passiva é aquella em que uma causa póde ser determinada por outra.

Indifferença activa é aquella força pela qual uma causa póde determinar-se a si mesma.

Esta finalmente tambem é de dous modos: de contradicção e de contrariedade.

Indifferença de contrariedade é a faculdade de escolher entre duas causas contracditorias por exemplo, por amar e não amar.

Indifferença de contrariedade é a faculdade de escolha entre duas causas contrarias: como entre amar e odiar.

A liberdade oppõe-se directamente a necessidade, que é o poder por uma cousa somente, com incapacidade para a outra.

Para que se entenda porém melhor o que diz respeito á liberdade de contrariedade, deve observar-se que podem ser considerados tres os modos por que a vontade não quer. Isto contece ou omittindo todo o acto, ou excluindo positivamente o acto, ou escolhendo um acto, directamente opposto a outro acto: assim, posso não amar, ou abstendo-me de todo o acto, ou excluindo o amor, ou escolhendo o odio.

Ainda, como a vontade se não move em genero, e as suas determinações são relativas aos objectos propostos pelo

entendimento, póde a vontade não querer alguma cousa, ou querendo uma cousa desparatada ou uma cousa opposta.

Mas não são coherentes de tal fórma estas duas especeis de iberdade que não póde existir uma sem a outra.

Quem é livre por liberdade de contrariedade, é livre tambem por liberdade de contradicção, mas não alternativamente. Christo, por exemplo, não podia declinar do amor de Deos e do proximo; mas contudo foi livre a respeito de cada um dos actos que exerceu por amor de Deos em favor dos homens, e por meio dos quaes alcançou as oblações delles.

Escholio. Para liberdade humana requer-se em geral tres condicções.

1.° Que tenhamos uma sufficiente copia de idéas para deliberar com maduresa; ou que o possamos moralmente ter, procedendo deligentemente e com prudencia; pois que a vontade não póde encaminhar-se para cousas desconhecidas.

Desta falta de idéas provém que as crianças deixão de ser livres nas suas acções, e não podem libertar-se se não pelo lapso do tempo, e quando pela intervenção de varios meios de conhecimento tiverem podido adquirir aquella provisão de noticias e informações que são indispensaveis ao exercicio de reflexão.

E por que as idéas completamento apagadas da memoria pelo esquecimento, já não nos tocão como as idéias que nunca tivemos; tambem um tal esquecimento das cousas destroe a liberdade.

2.° Que tenhamos o uso da razão. Desse uso carecem os que dormem os loucos, os bebados no estado de embriaguez cujas acções portanto são automaticas.

3.° Que de tal modo sejão temperados os affectos do animo que, sem culpa se não elevem aquella grande intensidade, que perverte a razão, e primeiro nos sejão extorquidos os nossos actos do que se possa estabelecer a deliberação.

Estas condições são de tal maneira indispensaveis para se conseguir a liberdade, que faltando uma unica, faltaria a liberdade.

Corolario 1.º—A excencia portanto da liberdade deve fazer-se consistir na indifferença activa, positiva ao menos da contradicção, por que só por ella póde o homem ser considerado senhor das suas acções isto é que domine de tal modo os seus actos que possa praticar. Com tudo a asserção deve entender-se da liberdade necessaria para merecer ou desmerecer. Porque se se considerar como nos homens este estado presente, é certo que a liberdade tambem pertence a indefferença activa positiva de contrariedade.

Depois disso nãose deve confundir a liberdade com a expontaniedade, aliás, quanto maior fosse a propenção tanto maior seria a liberdade o que é evidentemente falso.

Porquanto, não póde haver maior propenção nem maior espontaneidade do que aquella com que Deos se ama a si mesmo e com que os bemaventurados amão a Deos; mas nem Deos se ama livremente a si mesmo nem os bemaventurados amão livremente a Deos.

Mas amão voluntariamente.

Portanto o ser livre por necessidade é voluntariamente por fórma alguma é o mesmo ser livre por coacção. Do mesmo modo não podem confundir-se os indifferentes por indifferença de escolha ou indifferentes por indifferença de equilibrio, por que são deprimidos pelo seu habito para uma ou outra parte, como por um certo preço, nem são menos indifferentes por indifferença de escolha a qual nunca se deminue pelo habito emquanto houver lugar para deliberação.

Aliás menos peccarião os que peccão habitualmente: e menos merito terião os que seguem a virtude constantemente.

Corolario 2.º Portanto a liberdade, como é no homem decahido, não consiste só na immunidade da coacção ou só na immunidade da necessidade natural; mas em o ser de toda a necessidade simples, mesmo transictoria e relativa a todas as circumstancias em que nos constituimos.

Prova-se a primeira parte. A liberdade, tal qual existe no homem decahido é capaz de merito, mas a simples immunidade

da coacção não basta como acima se disse para merecer ou desmerecer.

Prova-se a 2.ª parte. A nossa liberdade consiste naquillo, sem o que nós não podemos considerar livres; mas sem a immunidade não só da necessidade natural, mas tambem da transitoria, não nos podemos considerar livres. Por quanto 1.º se nos falta a immunidade da necessidade natural, tudo quanto praticar-mos nos será tão essencial como os principios constitutivos da nossa naturesa, assim como não somos livres a respeito da nossa essencia e naturesa: Logo 1.º

2.º Não nos consideramos livres sem estar immunes da necessidade ainda mesmo transitoria.

Porquanto segundo o que a pouco ficou provado a sua necessidade natural e não permanente prejudicaria á nossa liberdade, e não menos offende a necessidade transitoria do que a natural e não permanente. Porquanto aquelle que fosse efficaz ainda que alternativamente fosse ligado a duas ou tres columnas, não ficaria mais livre para passear, do que aquelle que fosse essencial e constantemente atado ao mesmo poste.

E porém a necessidade com que os dementes e delirantes produsem certos actos é transitoria, e varia segundo varias circumstancias de memoria que as vezes se dividem em desejos contraditorias e comtudo, nimguem pretende que esses individuos gosem liberdade, Logo n.º 2.

Corolario 3.º A liberdade portanto não requer equilibrio de inclinação na vontade, mas só de poder ou a faculdade expedicta dos oppostos.

Prova-se a primeira parte. Equilibrio de inclinação ou de propensão é aquelle no qual a vontade, se não sentisse propender mais para uma que para outra parte; mas para a liberdade não se requer que a vontade se não sinta propender mais para uma que para outra parte.

Porquanto o juizo mais recto que profere a sua sentença, sente-se mais propenso para observar a equidade, que para faltar a ella, mas nem por isso esse juiz deixa de ser livre ou deixará

de merecer louvor pela sua equidade: Portanto a liberdade não exige o equilibrio de inclinação na vontade.

Prova-se a segunda parte. Equilibrio de poder é a faculdade de consentir ou não consentir nos movimentos e inclinações que provocão a alma, mas para a liberdade requer-se um poder desta ordem.

Porquanto tirada a faculdade de consentir ou não existiria ao menos a necessidade transitoria de obdecer a esses movimentos e inclinações, mas uma tal necessidade não se póde admittir a respeito dos nossos actos: Logo, &c.

PROPOSIÇÃO UNICA.

Da existencia da liberdade.

Dá-se no homem, mesmo decahido desde Adão a liberdade propriamente dicta de obrar ou deixar de obrar.

Prova-se com differentes argumentos.

Argumento 1.°

Deve reconhecer-se no homem decahido aquella liberdade que attesta o senso intimo existir em nós. Mas o senso intimo attesta que em nós existe a liberdade de obrar ou deixar de obrar. Porquanto qualquer tem a consciencia de que pratica certos actos que poderia deixar de praticar, como por exemplo attender a um objecto, quanto poderia applicar a alma a outro. O que é por tal fórma verdadeiro, que muitas vezes eu posso com antecedencia dispor, e predizer os meus actos livres: Logo, &.

E certamente, ninguem ha que, tendo perpetrado um crime não sinta remorsos de consciencia e a si proprio não accuse. Já porêm esses açoutes da consciencia, aquellas internas torturas e dores a que qualquer se condemna, perpectrado o crime, não provem de outro algum principio, que do intimo senso da liberdade e persuasão certa de que poderia ter procedido

mais salutar e rasoalmente. Quem nunca se condemnou por causas que reconhecesse não ter podido evitar? Quem se afflige por actos praticados durante o somno ou dilirio? Quem pelos primeiros momentos que previnem o uso da razão se considera e confessa réo, e antes pelo contrario, por falta de liberdade se não julga innocente nesses movimentos?

Logo, pelo contrario só do senso vivo e intimo da liberdade, é que partem essas dores, lagrimas, receios &c., com que depois do crime os que o praticão se sentem agitar: Portanto &c.

Argumento 2.°

Deve reconhecer-se aquella liberdade tirada a qual resultaria muitos absurdos.

1.° Nenhuma razão existiria para sermos gratos para os nossos bemfeitores ou nos offendessemos de quem nos maltratasse. Por que razão com effeito seriamos gratos aos bemfeitores? Por que motivo nos sentiriamos inclinados a ambos e ajudal-os reciprocamente, se não por que julgamos que os seus beneficios nos forão liberrimamente conferidos. Da mesma fórma por que nós iramos com aquelles que nos maltratarão se não por que nos persuadimos que elles nos fizerão injuria com animo livre e malevolo? E d'aqui procede que todos julguem ter legitima excusa em uma necessidade extrinseca que obrigou a fazer injuria, e que não forão senhores do facto que praticarão; e provadas essas excusas, são acceitas, refreiando-se immediatamente os animos, e pondo-se termo a querellas e vinganças.

2.° Se não existe no homem a liberdade de obrar ou deixar de obrar, todas as acções são necessarias ou impossiveis, isto é, tudo quanto se pratica é necessario, como proveniente de cauzas necessarias e invariaveis em cada um dos casos; e todas aquellas que se não fazem são impossiveis, como impedidas, e prohibidas por cauzas necessarias. Se as couzas, porêm, acontecem assim todo o uzo da procedencia, toda a vantagem de deliberar é removida. Com que fructo sujeitariamos com effeito a delibe-

ração aquellas coisas que só pódem ser determinadas em um ou outro sentido por pessoas differentes de nós? Que pessoa rasoavel põe em deliberação, se tem de sentir calor, chegando um dedo ao fogo? Em uma palavra seria inepto estabelecer consulta a respeito daquellas coisas que por modo algum se achão sujeitas á nossa disposição, nem dependem de nós: Logo &c.

Argumento 3.°

Deve ser reconhecida aquella liberdade, que nos homens foi reconhecida em todos os tempos e todos os lugares. Em todos os povos ha premios estabelecidos para as acções meritorias, e penas para os crimes; em todos se dá vigor aos contractos e ajustes, e existem leis; em todos se fazem mutuas preces, exortações e ameaças; mas estas coisas não podem ser feita exortações e ameaças; mas estas coisas não podem ser feita em todos os povos, com outra intenção e razão que não parta do principio de uma intima e firme persuasão e convicção de existir a liberdade humana. Por que motivo nenhum desses povos chamarão a essas transacções os dementes as creanças e os loucos? Porque motivo não contemplarão com os premios e não ameaçarão com as penas, senão os homens no exercicio de sua razão. Logo: &c.

QUESTÃO 4.ª

Do fim e natureza dos actos humanos.

Fim chama-se tudo aquillo, por cuja cauza alguma coisa se faz. Deve ser geralmente sabido que é esta a condicção do fim que, na intenção seja anterior aos meios, na execução porém lhes seja posterior; isto é, que se emprègão meios para conseguir os fins e portanto se procurão para a execução, antes de se ter obtido o fim.

O bem ou é absoluto ou relativo.

Absoluto chama-se aquelle que completa em si o perfeito:

Tal é só Deos o qual tambem se chama bom por essencia. Dahi diz a escriptura; Ninguem é bom senão Deos.

Bem relativo é aquelle que só é perfeito em alguma das suas partes e diz-se bem por participação. Taes são as coisas, creadas, cuja bondade se deriva do ente supremo, e sempre é limitada debaixo de algum respeito.

O bem ou é honesto, ou agradavel ou util.

Bem honesto é aquelle que concordar com a ordem: tal é a virtude: e tambem chama-se bem moral..

Bem agradavel é aquelle, que deleita o animo e o affecta agradavelmente, como os joges, espectaculos, concertos muzicaes &c. seguindo a varia indole ou a diversidade dos gostos.

Bem util é aquelle que concorre para se conseguir outro bem, como os remedios para se recobrar a saude.

Disputa-se sobre se a vontade possa escolher algum objecto que não tenha nenhuma porção do bem honesto, agradavel ou util. Esta questão costuma-se propôr nas escolas por outras palavras, porque se inquire, se é vontade amar o mal pelo mal. Istc julgão possivel os *nominaes.* Mas apenas acreditaria que elles sabem o que dizem ou pódem ser entendidos por alguem. O que por tanto julgamos dever dizer a semelhantes respeito se achará diffinamento expendido na nossa Metaphisica.

Corolario: Do que fica dito ácerca desta questão, a vontade humana só póde amar o que tiver alguma especie de amabilidade, nem semelhantemente póde ter por fim dos seus actos, senão o que for alguma coisa de bom; portanto é da da natureza de qualquer fim o ser algum bem, seja qual for a sua especie.

SECÇÃO 1.ª

Dos fins do appetite.

Indagão os Philosophos se a vontade, quando se determina procede sempre por causa de algum fim e sobre a apetencia desse fim.

Para intelligencia do que nas escolas se costuma dizer a este respeito deve notar-se.

1.º Que póde obrar-se por cauza de um fim de duas maneiras; ou material ou formalmente. Obra por cauza de um fim materialmente quem se dirige a esse fim de tal maneira, que nem conhece a razão do fim nem a proporção dos meios desta maneira, dizem obrar para o fim os entes insensiveis, que são destituidos de todo o conhecimento. Obra por cauza do fim formalmente quem para elle se dirige com conhecimento de razão do fim e da proporção dos meios para, o mesmo fim, dessa modo procede quem conhecendo a saude usa de remedio para a recobrar.

2.º Que se póde obrar formalmente por cauza do fim tambem de dous modos, a saber: actualmente e virtualmente. Obra por causa do fim actualmente, quem actuando effectivamente cogita a respeito do fim: assim procede quem assistindo a missa cogitar a respeito de Deos e do sacrificio da cruz, de que a missa é uma comemoração e real representação.

Obra virtualmente por cauza do fim quem na acção proceder em virtude de uma cogitação anterior que se julga moralmente percevorar. Desta maneira procedem os caminhantes, porque supposto em cada um dos momentos não cogItem actualmente sobre o fim da peregrinação, comtudo não dão passo algum senão em consequencia da prévia intenção moralmente perseverante.

3.º Que o fim que se tem em vista nas acções ou deve ser entendido proximo ou mediamente: assim quem manda um criado chamar um medico, tem por fim proximo a vinda do

medico, imediatamente porêm o estabelecimento da saude, que deseja da parte do medico.

Por outra. O que mediatamente se procura, ou é como fim ultimo absoluto, ou fim ultimo só em alguma relação. Considera-se fim absolutamente ultimo aquelle que exclue qualquer outro fim ulterior, a que se refira. Fim ultimo relativo ou *secuudum quid*, aquelle, que não exclue outro fim ultimo ulterior e lhe é preferivel.

SECÇÃO 2.ª

Do ultimo fim.

Pergunta-se se ha um fim ultimo de todas as cousas, e qual elle seja. A razão de duvidar se por ventura existe ou não esse fim, e porque os modos que se observão neste mundo não parece que se possão referir ao mesmo fim a que se referem os bons. Seja comtudo:

ASSERÇÃO UNICA.

Deos é o fim absolutamente unico de todas as cousas.

Prova-se. Será fim absolutamente unico de todas as cousas a que todos se referirem. A elle porêm se referem todas, por que não faz, nem permitte que se faça cousa alguma, senão por causa da sua gloria. Tudo porêm quanto Deos faz por causa de si o faz para exercer o seu poder, por communicar a sua bondade, e para manifestar os seus attributos.

Semelhantemente, tudo o que elle permitte que se faça, isto é, alguns males, não permitte, senão para mostrar a força com que póde desses males livrar maiores bens, ou tambem, para mostrar o summo imperio e dominio com que póde proceder contra as creaturas culpadas. Portanto, &c.

E certamente; aquelle é o fim ultimo de todas as cousas que de todas ellas é a causa primeira e o primeiro principio.

SECÇÃO 3.ª

Da Beatitude ou Fruição do fim.

A Beatitude ou bem aventurança é descripta por Boecio: Estado perfeito pela accumulação de todos os bens. Esse estado, todos o desejão, sem excepção alguma. Aquelles que vivem pessimamente nada mais buscão nos males do que a beatitude, nem se precipitarião nas torpezas, se não julgassem d'ahi serem felizes. Nem o avaro busca outras cousas quando dorme sobre os cofres, nem outro motivo arroja o mercador atravez dos mares aos mais remotos paizes.

Na Beatitude é preciso distinguir com cuidado somente duas cousas, a saber o objecto mesmo da beatitude, ou como lhe chamão, a beatitude objectiva, e a fórma da beatitude, que vulgarmente se chama beatitude formal.

O objecto da beatitude é aquelle summo bem, que faz aos homens felizes, isto é Deos.

A fórma da beatitude é o modo e razão especial, porque o homem se faz feliz. Nem todas concordão sobre essa fórma da beatitude, e por isso tambem nada affirmaremos a esse respeito.

Os Thomistas a fazem consistir na razão de Deos intuitiva, pela qual veremos a Deos presentemente, face a face.

Os Scholistas no amor, pelo qual adhire a Deos digo presente e possuindo.

Outros, e em não pequeno numero a colocão já na visão de Deos intuitiva, já no amor, porque, por uma e outra dessas acções lhes parece que o summo Bem será possuido.

Outros finalmente querem que a fórma da Bemaventurança consista no prazer gosto ou prazer beatifico porêm chamão um intimo e suavissimo sentido da alma creada, pelo qual unida ao seu summo bem de tal modo se affecta, que nada mais

espera, nem deseja, Assim o suppõe Malebranche no tratado sobre o amor de Deos, e em muitos outros lugares. Este prazer pretendem que seja de duas maneiras os que seguem esta ultima opinião, um directo do que gozão os bemaventurados pela presença de Deos, e outro reflectido pelo qual tem consciencіado prazer que os affecta e com o que muitos se comprazem.

ASSERÇÃO.

Só Deos é a beatitude objectiva do homem.

Prova-se. Só Deos é a beatitude objectiva do homem, por que é aquelle a quem unicamente convem todas as condições que se deve suppor no objecto da beatitude. Que couzas porêm se requerem no objecto da beatitude?

1.º Que seja o fim natural do homem?

2.º Que seja um bem estavel e permanente?

3.º Que possa completamente sociar e satisfazer as faculdades e desejos do homem: mas só a Deos convem estas tres cousas: Primeiro — Só Deos é o fim natural do homem. Porquanto só póde ser fim natural dos homens aquelles de quem dimanar o mesmo homem; e o que se referir no seu ultimo fim, ora Deos é o creador de todos os homens, e o ultimo fim de todos e de todas as cousas logo &c.

Segundo. — Só Deos he hum bem permanente e estavele porque foi demonstrado na Metafysica, que Deos he perfeitament, immutavel e constante, e que todas as mais cousas excepto elle, são sujeitas a perpetuas vicissitudes e mudanças.

Terceiro. — Só Deos póde saciar completamente todas as faculdades e desejos do homem. Por quanto só elle he a summa verdade que possa encher o entendimento, só elle a summa bondade da qual procedão todos os bens: Logo &c. Por isso diz Santo Agostinho: Fizeste-nos para ti ó Deos, e por isso está injusto o nosso coração, até que descance em ti.

E se com effeito, Deos não fosse a beatitude objectiva do

homem, alguns bens creados poderião ser objecto da beatitude humana. Qual porêm dos bens creados poderia ser o objecto dessa bemaventurança? Por ventura as riquezas que se accumulão com trabalho, que se conservão com receio e se perdem com dor? Por ventura os prazeres que acabão em luto, e não tardão em se demover? As honras que quasi sempre e principalmente tocão aos improbos? e antes merecem o nome de encargos que de honras, vista a variedade dos trabalhos e a multidão dos negocios com que costumão a ser gravados? Ou finalmente a virtude mesma, a sciencia e os outros creados da alma. Mas elles, decerto não affugentão toda a mizeria, nem livrão os homens das molestias, da inveja e de outros males gravissimos desta vida e só produzem huma beatitude furtiva, e não a verdadeira felicidade que esperamos: Logo &c.

QUESTÃO III.

Das causas dos actos humanos.

Qual seja a causa final dos actos humanos já se mostra do que fica dito na segunda questão. Resta portanto tratarmos da causa efficiente delles.

A causa efficiente he de duas maneiras, operante e cooperante ou concorrente; dous carregadores se diz que concorrem para levar o mesmo palanquim. O mestre de escripta e o discipulo cuja mão elle dirige, diz-se que cooperão para escripta. Das causas porêm cooperantes, aquella se diz operante, em que existe o numero da acção, ou porque a força mais consideravel para a acção ou por outra causa.

Já podemos perceber se a vontade produz sobre seus actos, e se ella só.

QUESTÃO IV.

Da qualidade dos actos humanos.

Distinguem vulgarmente tres qualidades nos actos humanos, bondade, malicia, e indifferença.

SECÇÃO I.

Da moralidade dos actos humanos ou da sua bondade e a malicia moral.

Hum acto procedente da vontade, ou procede consentaneamente á recta razão, como o amor de Deos, ou dissentaneamente como o odio do proximo, e debaixo deste respeito se diz moral.

Portanto acção moralmente boa he a acção que concorda com a razão, ou aquella que a razão approva. Acção moralmente má he a que a razão reprova.

ASSERÇÃO.

A bondade e malicia moral dos actos humanos devem ser avaliados e julgados segundo o objecto, fim do agente e circumstancias. Por quanto disto derivão os actos humanos, sua bondade e malicia.

Scholio. Para a bondade do acto humano exige-se que o acto seja sem duvida bom, não só pelo objecto, como no fim e circumstancias dos agentes, porque o bem deve derivar de huma causa integra; para malicia basta que o acto humano peque, não só no objecto como no fim, porque o mal provêm de qualquer defeito.

SECÇÃO II.

Da indifferença das acções humanas.

Os actos podem considerar-se ou em especie ou nos individuos.

Acto considerado em especie he o acto considerado sómente em relação ao seu objecto: abstrahindo do fim e circumstancias. Mas como todo o acto humano he sempre praticado com deliberação, por causa de algum fim, e não se faz abstracção mental de todas as circumstancias, claro está ser inteiramente inutil a distincção entre actos indifferentes em especies e indifferentes no individuo.

O acto considerado no individuo he acto considerado em razão do objecto, fim e circumstancias.

Perguntar-se-ha se podem haver actos indifferentes no individuo? Responde-se: 1.º ou por acto moralmente bom se entende aquelle que a recta razão ordena, ou prohibe, ou que simplesmente approva e declara poder-se lentamente praticar. Se se trata dos ultimos não ha acto indifferente no individuo. Se dos primeiros, haverá muitos actos indifferentes porque, por exemplo, o passeio nem sempre o prescreve a recta razão

Responde-se 2.º negativamente. Por quanto, ou consideradas a razão do objecto do fim e das circumstancias, o acto se refere a Deos ou não se refere ao menos virtualmente, e moralmente bom, se não se refere he moralmente máu.

QUESTÃO V.

De varias regras dos actos humanos.

Duas são as regras dos actos humanos; lei e consciencia: Daqui duas soluções.

SECÇÃO I.

Da lei.

A lei de que aqui se trata he a regra dos costumes pela qual se dirigem os actos humanos para a honestidade. Costuma-se dividir a lei em duas especies: lei natural e lei positiva.

CAPITULO I.

Da lei natural.

A lei natural póde considerar-se ou da parte de Deos ou da do homem. A lei natural, considerada da parte de Deos, costuma-se chamar lei eterna. Santo Agostinho descrevendo aquella lei eterna, diz: que ella he a razão divina, ou a vontade de Deos, que manda conservar a ordem natural, prohibe que se perturbe, e por meio da qual, todas as cousas se ordena e dirigem para os seus fins por meios congruentes. Os filosophos gentilicos reconhecêrão esta lei eterna, a cujo respeito Tullio (Cicero) o principal interprete, no livro 2.º. *De Legebus*, diz: vejo ser a decisão dos mais sabios, que a lei nem fôra excogitada por engenho humano, nem promulgação alguma popular, mas alguma cousa eterna que regesse o universo com a sabedoria do mundo e da prohibição.

A lei natural, considerada da parte do homem, nada mais he que a collecção das idéas pelas quaes conhecemos os preceitos geraes dos costumes. Como porêm a existencia desta lei natural agora pela primeira vez entra para nós em discussão, duas cauzas se devem examinar: 1.ª se tem certos principios moraes anteriores a todo o pacto e a toda lei positiva; 2.ª se aquelles principios moraes tem força obrigatoria por si mesmos.

Principios moraes são aquelles que dirigem as acções moraes dos homens, isto he, pelos quaes os homens são impellidos para certas acções como boas, e afastados de outras como más.

Funda-se porêm a bondade ou malicia dessas acções nas mesmas essencias das cousas? Eis o ponto da questão.

ASSERÇÃO I.

Dá-se huma differença essencial entre o bem e o mal, ou respira no homem a lei natural, pela qual distingue o justo do injusto; naturalmente, e com antecedencia a qualquer parte e a todas as leis positivas.

Prova-se: Para que permaneça inabalavel a verdade desta asserção bastão duas cousas:

1.ª Que a razão e a natureza proclamem que ha certas acções moralmente boas e outras moralmente más; 2.ª Que essa razão de differença entre as acções moralmente boas e moralmente más estabelecida pela natureza, seja essencial. Qualquer destas duas cousas he certissima. A primeira destas asserções demonstra-se por tres argumentos e todos elles evidentes.

1.º ARGUMENTO.

O unanime consenso de todos os povos.

O consentimento unanime dos povos deve considerar-se, como a voz da natureza principalmente naquellas cousas que pertencem a pratica; mas todos os povos unanimemente julgárão que se devia distinguir o justo do injusto, o honesto do deshonesto. Assim com toda a certeza julgárão todos, que se devia observar a fé do promettido, o agradecimento pelo beneficio recebido, &c., e que todas essas cousas erão de si mesmo louvaveis; e que pelo contrario, o perjurio, o parricidio, o furto &c., erão acções más e dignas do supplicio e vituperio.

Nem digão os adversarios que esse unanime consentimento nascera de prejuisos: Por quanto os homens mais sabios de todos os tempos e de todas as epochas coincidirão sempre nessa decisão.

2.º ARGUMENTO.

O occulto remorso da consciencia.

Se não respirasse no homem a lei natural que o fizesse distinguir — o justo do injusto, segue-se que o homem mesmo nas acções mais feias, nenhum remorso de consciencia ou desasocego moral devia soffrer principalmente tendo esses actos sido em segredo perversamente praticados; mas ninguem ha nem mesmo os sectarios de Hobes a quem a consciencia não reprove certas acções occultas.

Por quanto quem não soffreria hum certo senso de arrependimento tendo furtado ou commettido hum assassinio; quando sem praticar esses actos teria podido obter esses mesmos bens que tinha tido em vista para commetter o crime.

E por certo ou nelle os remorsos da consciencia são a voz da natureza ou são effeito de prejuisos; mas, aquelles remorsos da consciencia e estimulos de nenhuma fórma tem origem nos prejuisos. Não na verdade nos prejuisos internos, pois que as fontes dos prejuisos internos são os enganos dos sentidos a imaginação illusoria a cobiça arrebatadora; mas os remorsos da consciencia não provêm de semelhantes fontes porque antes lhes são contrarias: Nem igualmente se originão das fontes externas dos prejuisos, porque essas fontes não são de todos os lugares, tempos e idades.

Finalmente, ninguem ha que, praticados mesmo occultamente algumas maldades, não tema alguma pena, ou se não receie de algum poder vingador, mas esse medo de hum poder vingador provêm da natureza. E na verdade esse poder de que todos se receião, não he hum poder secular, ou temporal, porque o soffrem os mesmos juizes e poderosos seculares, os reis mesmo os mais absolutos que nenhum poder superior acima de si reconhecião secular; ainda mesmo procedendo com todo segredo e precauções.

Logo esse medo de que se trata não he medo de potencia alguma secular, e portanto medo da Potencia eterna.

Mas como esse medo não provêm prejuiso algum, segue-se que a sua origem existe na mesma natureza. Portanto &c.

3.° ARGUMENTO.

A tacita approvação da virtude.

De tal modo são os homens dispostos pela natureza, que ainda os de costumes mais depravados louvem a virtude e a admirem nos outros ao menos internamente.

A justiça e probidade agradão pela mesma natureza, diz Seneca, e he tão graciosa a virtude, que mesmo os mais approvão as melhores acções, ainda que não as pratiquem, e dahi esse dito de medico em Ovidio: *Video meliora proboque: Deteriora sequor.*

Mas essa approvação tacita da virtude, principalmente da parte daquelles que não a cultivão, funda-se nos primeiros raios da razão e da consciencia, pelos quaes os homens são ensinados—que isto he justo—e aquillo injusto, antecedentemente a leis positivas, divinas ou humanas.

Aquella differença que a razão e a natureza indicão existir entre as acções moralmente boas e moralmente más, pelos mesmos argumentos se mostra que he essencial: Logo dá-se huma differença essencial &c.

Segundo.—Tambem com tres argumentos e todos invenciveis, se demonstra aquella segunda parte da asserção, a saber; que he essencial essa differença estabelecida pela natureza entre as acções moralmente boas e moralmente más.

1.° ARGUMENTO.

A eterna verdade de algumas proposições praticas.

O verdadeiro e o falso differem essencialmente; mas aquillo que prova que o verdadeiro differe essencialmente do falso, prova que o bem differe inteiramente do mal.

Porquanto, o que demonstra essa differença essencial entre o verdadeiro e o falso é a mesma razão.

Mas pelo mesmo modo porque a razão prova a differença essencial entre o verdadeiro e o falso, pelo mesmo prova tambem a differença essencial entre o bem e o mal moral. Porquanto a razão prova a differença essencial entre o verdadeiro e o falso, ligando de tal maneira o entendimento com o seu dictame, que não póde rejeitar a verdade conhecida nem evitar a repugnancia ao erro; mas tambem existem algumas acções cuja bondade não podemos deixar de approvar, e outras cuja maldade não podemos igualmente deixar de reprovar.

Assim, da mesma fórma que não podemos negar o nosso assentimento a estas proposições praticas: Duas vezes dous são quatro; O todo he maior que a sua parte. Não póde o mesmo ser e não ser ao mesmo tempo, tambem o não podem igualmente refutar a est'outra de ordem moral: Não se deve fazer o mal pelo bem.—Não deve ninguem matar seus pais: Não faças a outrem o que não quererias que te fizessem a ti &c. Portanto &c.

2.° ARGUMENTO.

A razão fundamental das leis positivas.

As leis positivas derivão a sua origem de algum principio fundamental, pelo qual huns podem sanccionar as mesmas leis, e o resto he obrigado a obdecer-lhe, mas tirada a lei natural, tirada a distincção natural entre o bem e o mal, cahe todo esse fundamento das leis positivas. Pois que quando os magistrados sanccionão as leis, com que obrigão os subditos, ou tem a razão por guia, ou procedem sem lhe prestar attenção.

Si sem razão, as leis são inuteis; já porque despojão o homem daquella liberdade com que a providente natureza os resvestio, ou porque aquellas leis não teem por objecto bem algum. Si porêm os magistrados, executando as leis seguirem a razão, ditada aos legisladores que a observão de algumas cousas em proveito do bem publico do genero humano, e que portanto essas cousas são

boas, e que as contrarias porêm são más, antecedentemente á promulgação das leis positivas. Existe portanto huma lei natural infuza nas nossas almas, da qual derivão toda a sua força as leis positivas.

Em uma palavra, toda aquella differença que existe, ainda mesmo com respeito a Deos, provêm da natureza das cousas: mas dá-se huma differença essencial entre o bem e o mal, mesmo com respeito a Deos; pois que, segundo os mesmos *Deútos*, Deos não póde condemnar a penas eternas os que não forem culpados e nem mesmo a estes (segundo a opinião que seguem); mas tirada a differença entre o bem e o mal, poderia Deos impor essas penas ou soffrimentos, não só ao peccador, mas ao innocente, e crear individuos innocentes, para immediatamente os sujeitar a supplicios extremos e que durassem eternamente. Porquanto tendo em vista a omnipotencia de Deos, claro está que elle prevenia esses factos.

2.° Nada nelles haveria que repugnasse a sua infinita bondade e infinita justiça e santidade, pois que, segundo aquella hypothese, não daria differença alguma entre o justo e o injusto. Logo Deos (o que horrorisa ao proferil-o) poderá produzir creaturas innocentes com fim de immediatamente as condemnar a penas infinitas e eternas, o que comtudo negão os contrarios. Logo dá-se uma differença essencial entre o bem e o mal, mesmo com respeito a Deos. E' portanto inatacavel o argumento.

3.° Argumento.

Supponhamos que não existe lei alguma natural, porque se distingue o bem do mal. Dependerá portanto toda a rasão do bem e do mal das leis positivas: Deos portanto poderia ter determinado aos homens o desprezo delle mesmo, o que é absurdo: Porquanto se Deus determinasse aos homens o desprezo delle, os homens poderião desprezar e até seria illicito não desprezar a Deos. —Perguntaria portanto Hobes, de que modo poderião nesta hypothese comportar-se para com Deos?

Se despresassem a Deos por esse mesmo facto, o não despresarião, pois que terião cumprido as ordens delle.

Portanto seria contradictorio aquelle pretendido mandamento de Deos, que se não poderia cumprir, sem que por esse mesmo facto se observasse. Donde se segue, que a razão do bem e do mal não depende primitivamente das leis positivas, divinas ou humanas: portanto é rigorosamente necessario reconhecer a lei natural, impressa nas nossas almas, e pela qual naturalmente se destingue o bem do mal.

Finalmente por confissão mesmo de um apologista de Hobes, dá-se uma differença entre o bem e o mal, depois de publicada alguma lei, mas não póde dar-se aquella differença, publicada a lei, que se não desse antes da sua publicação. Por quanto antes da publicação da lei, ou era verdadeira esta proposição:—deve-se obdiencia ás determinações do poder legislativo, ou falsa. Si verdadeira, é certo que antes da lei já era bom e justo obedecer ás leis; si falsa, então são inuteis, tyrannicas e abusivas todas as leis de todos os paizes.

1.° Inuteis, porque tudo o que estabelecerem, será falso quer deva observar-se.

2.° Tyrannicas, porque despojarião os homens dos seus bens, e atormentarião os que lhes negassem obediencia, sem comtudo serem obrigados a obedecer.

Portanto, ou nenhuma differença existe depois da promulgação das leis positivas, esse acto reciproco feito entre os homens, ou deve necessariamente confessar-se que aquella differença tem lugar independente dessas leis e esses actos: Logo etc.

Escholio.

Toda a lei natural parece conter-se neste breve, mas geralissimo principio. Evita o mal e faz o bem. Por que os outros principios da lei natural dimanão dessa fonte enexhaurivel; como é manifesto.

ASSERÇÃO 2.ª

A lei natural em seus primitivos principios não póde ser ignorada por nenhum homem dotado de rasão.

Prova-se.—A lei natural não póde ser ignorada n'aquelles preceitos, que naturalmente são familiares a todos os homens: taes são os preceitos primarios da lei natural. Porquanto todos sabem que se deve amar a Deos, de quem tudo se recebe; que se deve amar ao proximo—creado pelo mesmo Creador. Todos seguem este principio natural:—não faças a outro o que não queres que se te faça, d'aqui se segue que se não deve furtar, e não se deve matar.

ASSERÇÃO. 3.ª

Para conhecer ao menos os primeiros principios das leis naturaes, não é preciso a revelasão, mas basta a razão natural.

Prova-se.—Pelo que fica demonstrado, nimguem, dotado do uso da razão, ignora insensivelmente, ao menos os primeiros officios da lei natural; mas si a razão natural não bastasse para conhecer, ao menos os principaes principios da lei natural, a maior parte dos homens ignoraria insensivelmente; porque faltou por muito tempo e ainda hoje falta a revelação á maior parte dos homens, e logo, &c.

E certamente nimguem diria que aquelles que ainda agora adulterão a lei natural, mesmo nos seus principios primarios, devão ser excusados da culpa e offensa de Deos; mas aquelles que ainda hoje adulterão a religião natural serião escuzados, se poderem conhecer os principios primarios da lei natural, independente de toda a revelação: ou Judaica ou Evangelica.

Logo, sem conhecimento da revelação, Judaica ou Evangelica: podem conhecer-se os prcncipios primarios da lei natural. Logo: &c.

ASSERÇÃO 4.ª

A lei natural em todos os seus preceitos é immutavel.

Prova-se A lei natural é inteiramente immutavel naquelles preceitos que de tal modo concordão com a ordem, que lhe não podem repugnar; mas todos os preceitos da lei natural estão neste caso. Como o amar a Deos e ao proximo, o dar a cada um o que é seu, não opprimir o innocente, soccorrer os oppressos. Logo &c.

APPENDIX.

Da obrigação da lei natural.

Eis o estado da presente questão; si a lei natural terá por si a força de obrigar, de maneira que só a percepção da differença essencial, que unicamente a natureza indica que existe entre as acções humanas tenha a força de obrigar, independente da esperança dos premios ou do medo das penas que no futuro Deos deve impor.

São duas as opiniões a este respeito, a primeira é de Grecia que pretende que os homens por dous motivos são obrigados ao cumprimento das leis naturaes. 1.º Porque a luz natural por si exige esta obrigação, e 2.º porque Deos assim o exige.

A segunda é de Puffendorf. Pretende esse grande escriptor que os principios moraes não teem força obrigatoria, si não depois que Deos impoz penas aos refractarios, e premios infinitos aos que o observassem.

Esse systema de Puffendorf, de um modo admiravel o adornou Walburthon.

Destingue no homem duas faculdades principaes: entendi-

mento e vontade. A essas duas faculdades attribue elle diversas funcções: os actos de approvação e desaprovação procedem do entendimento; da vontade porém partem aquelles que nos fazem procurar ou evitar alguma cousa.

Da mesma fórma que são duas as especies de actos e faculdades na alma, tambem são duas fórmas de obrigações que correspondem a essas faculdades, e são relativas nos actos de cada uma.

Uma que diz respeito ao entendimento, é metaphysica e puramente especulativa, torna necessarios os actos do entendimento. Porque não depende de nós, por exemplo, deixar de approvar a verdade ou de reprovar a falsidade.

A obrigação que recahe na vontade é uma obrigação moral e pura pratica; que deixa livres os actos da vontade, porquanto, ainda que em especulação não possamos nos abster de approvar o verdadeiro e de reprovar o que fôr falso, na praxe podemos com tudo defender opiniões falsas e conhecidas como taes, e impugnar as verdadeiras.

Estabelecidas precedentemente estas premissas, confessa Walburthon que a lei natural considerada precisamente em si, independentemente da idéia de um ente qualquer remunerador das virtudes ou vingador dos crimes, tem a força sufficiente para produzir a obrigação do primeiro genero, isto é, para obrigar o entendimento a approvar algumas acções boas, e a reprovar outras por más.

Pela outra parte, nega porém que a lei natural, considerada em separado e sem idéia de um ente remuneratorio e vingador, tivesse sufficiente força para obrigar; isto é, uma força, pela qual a vontade fosse obrigada á seguir o bem, e evitar o mal.

Parece-nos dever notar quanto se afasta do bom senso Walburthon, quando propõe a sua opinião como a mais apta de todas para rebater aquella classe de Deistas, que celebrando a lei natural com incessantes louvores, a julgão sufficientissima para reger as acções dos homens, e por conseguinte julgão que toda a idéia de Deos remunerador e vingador deve ser posta fóra da questão.

Assentamos que seja qual fôr o parecer a respeito da presente questão, nunca póde ser estendido ou restringido o supremo imperio da lei natural. O que para se demonstrar, devem com precedencia notar-se algumas cousas que pelos defensores de ambas as opiniões voluntariamente são concedidas a saber:

Primeiro: que a lei natural não só obriga aquelles que a conhecem, mas tambem os que (só por sua culpa) ignorão, pois que só a ignorancia insensivel póde escusar do peccado, como se demonstrará.

Segundo: Não se póde excogitar hypothese alguma possivel, em que não haja premios para a virtude, ou castigos para o vicio. Porquanto, não se póde figurar hypothese alguma em que Deos não exista, mas no caso da existencia de Deos, não póde elle ser indifferente ácerca do bem ou mal das suas creaturas; portanto não ha hypothese alguma, em que não ame o bem e não odeie o mal; não ha portanto hypothese alguma possivel, em que não corôe o bem, e não castigue o mal.

Daqui concluo:

1.° Que não ha hypothese alguma possivel em que a lei natural não tenha força obrigatoria, sejão quaes forem os pareceres a respeito desta opinião.

2.° E conseguintemente, que, seja qual for a discordancia das opiniões, de nenhuma fórma se póde restringir ou estender o dominio da lei natural.

3.° Que a presente questão é inteiramente metaphisica de pura curiosidade e quasi inutil na pratica, qual tambem é esta: Qual será o gráo constitutivo de Deos? Porquanto pelo mesmo, se suppõe a existencia das perfeições divinas, e se pergunta qual é dellas a fonte e a origem.

Da mesma fórma se suppõe a presente discussão, que a lei natural obriga, e a questão vem a ser d'onde provenha essa obrigação; sendo principios moraes, ou de Deos só; ou se juntamente dos principios moraes, e de Deos. Tal é a questão que agitão os Philosophos e até os theologos.

Para os disputantes da presente questão viria ella precisamente a resolver-se no seguinte: a saber si a lei obrigaria, não

exsitindo Deos? Tornaremos a dizer que a questão não só é inutil, na pratica, mas ociosa e illusoria, porquanto si reduziria toda a este ponto: se obrigaria a lei em uma hypothese inteiramente impossivel; e o que póde haver mais ocioso? Não poderiamos tambem, á maneira dessa, suscitar outra? Si Deos seria amavel por si mesmo, se não fosse infinitamente perfeito em tudo.

Em uma palavra se não existisse Deos e podesse ser igual a condição do justo e do injusto; tambem por impossivel nenhuns principios moraes existirião, nenhuma lei, e portanto essa questão assim considerada poder-se-hia reduzir ao seguinte: si os principios moraes poderião obrigar numa hypothese em que não existissem nenhuns principios dessa ordem, nenhuma lei. E basta isto.

CAPITULO V.

Da Lei Positiva.

Lei positisa chama-se aquella que de novo se sanciona e publica pela livre vontade do legislador. E' de duas maneiras; divina e humana. Trataremos de cada uma dellas em separado, depois que tivermos tratado em geral sobre alei positiva.

Da Lei Positiva.

Lei positiva em geral é definida pelos Jurisperitos uma ordenação ou regra moral que obriga a sociedade, e é estavel e feita para bem commum.

Em quanto se diz ordenação convêm ao conselho e se distingue dos outros actos da vontade.

Em quanto se diz moral, differe da ordem publica, que se faz por um impulso especial e da mesma natureza.

Em quanto se diz que obriga a sociedade differe de certos preceitos que só obrigãa a um ou a poucos particulares.

Em quanto se diz estavel, distingue-se do preceito ou mandado, porquanto o mandado, ainda que se imponha á sociedade, tem tambem certos limites de duração, e pelo contrario, a lei é estavel e dura até ser revogada pelo legislador.

Emquanto finalmente se diz estabelecida para o bem commum, distingue-se da dispensa ou privilegio que se determina para utilidade só de alguns particulares.

Contão-se ordinariamente seis principaes propriedades da lei: Obrigação, Mudança, Interpetração, Emenda, Promulgação, Acceitação.

1.° Obrigação é a necessidade moral de fazer o que se manda, ou omittir o que se prohibe; moral, digo, não porém necessidade phisica, porque não é tanto a lei que liga o homem, como o homem que a si mesmo se liga á observancia da lei.

2.° Mudança, a qual geralmente é de duas maneiras, uma pela qual a lei de todo se tira, a outra pela qual só se tira em parte. A primeira chama-se nullificação ou abrogação. A segunda chama-se algumas vezes derrogação, outras dispensa, outras suspensão e outras privilegio. Nullificação da lei é aquella mudança, pela qual o legislador prohibe que a lei continue a ter execução, o que póde acontecer, ou porque aquelle que a fez não tenha a sufficiente autoridade, ou porque os subditos não acceitassem a lei, ou porque faltasse alguma condição requerida para a lei ser observada. Abrogação ou revogação é aquella mudança pela qual uma lei antecedentemente obrigatoria perde a força de obrigar, o que póde acontecer, ou por um costume em sentido contrario, ou pela revogação feita pelo mesmo legislador, ou por outro superior. Derogação é a violação do direito, pelo qual, alguem é absolvido da obrigação, sem que a lei perca a sua força relativamente aos outros subditos.

Dispensa é o acto, pelo qual é libertado da obrigação da lei. E' propriamente dita; se continuarem as mesmas circumstancias, impropriamente, se houver mudança.

Suspensão é a mudança pela qual a obrigação da lei é tirada por um tempo e restabelecida depois.

Privilegio costuma-se definir: lei que concede alguma cousa a alguem, contra o direito commum. Chama-se lei, por que

provem da vontade do legislador. Porquanto supposto que immediatamente diga respeito ao commodo de algum particular, comtudo, pertence ao bem commum; pois o bom regimen pede que a alguns particulares benemeritos ou por causa de algum serviço ou descoberta util, se cometa alguma vantagem. Diz-se que concede alguma cousa contra o direito commum, ou além do direito commum, para que se entenda que nem todos os privilegios são contrarios ao direito commum.

3.º Interpretação é a declaração pela qual a obrigação da lei se extende ou restringe a certos casos, o que principalmente se deve entender das leis que algumas vezes carecem de interpretação, ou por que o legislador não póde prover todos os casos que devião occorrer no futuro, ou porque a lei sómente tratou dos casos geraes, e não desceu a particularidades revestidas de todas as circumstancias, ou porque as palavras da lei offerçção varios sentidos.

Distinguem-se porém tres especies de interpretação: authentica, que se pede ao mesmo legislador; usual, que se tira dos costumes dos lugares; Doutrinal, que provém da sciencia do Jurisconsulto.

4.º Emenda da lei é a interpretação pela qual se declara a lei obrigatoria em algum caso particular, ainda que seja concebida em termos universalissimos; assim a lei universalissima de restituir o objecto depositado, foi julgada não obrigatoria para a restituição da espada a um homem furioso, que queria abusar della para a sua propria distruição.

5.º Promulgação da lei é a publicação da lei ou aviso publico, feito por parte da authoridade competente para tornar conhecida a lei. Os meios de publicação, varios nos diversos paizes, achão-se hoje nos povos civilisados reduzidos á inserção em algum jornal de maior circulação.

6.º Acceitação da lei é o consentimento, ao menos das principaes pessoas, e da parte mais importante da communidade, para a recepção da lei: — Todos sabem que nos paizes constitucionaes é esta acceitação substituida pela sancção regia, e nos outros povos cultos, pelo registo na chancellaria e tribunaes.

ASSERÇÃO I.

A lei positiva não obriga ao impossivel.

Prova-se. — Porquanto a lei positiva, estabelecida para bem commum deve differir da iniqua tyrannia: mas se obrigasse ao impossivel seria um acto de tyrannia, porque nada póde haver mais iniquo, nem mesmo tyrannico, do que o exigir do homem aquillo que elle por fórma alguma possa fazer.

ASSERÇÃO II.

A lei positiva não obriga sinão tiver sido sufficientemente promulgada.

Prova-se. — A lei positiva não póde obrigar, se não for conhecida. E de que maneira poderia obrigar, se fosse invencivelmente ignorada. Mas se não for promulgada, e publicamente annunciada, de que maneira poderá ser conhecida? Como, porém depende de livre vontade do legislador, não póde naturalmente ser conhecida, nem de outro modo manifestou-se, senão pelo publico annuncio, porque o legislador intima a sua vontade áquelles por quem deve ser observada. Logo etc.

Da lei positiva Divina.

A lei positiva divina tem o proprio Deus por Autor. Como a lei natural tivesse sido quasi extinta pelo peccado em quasi todos os povos da terra, pois que os homens, por si mesmos injustos, tinhão commettido todo o genero de crimes, de maneira que denunciando n'elles a concupiscencia se mostrasse a força d'alma opprimida e a liberdade abalada com feroses movimentos da mais depravada inclinações, dahi proveio a necessidade, ao menos em algum respeito, de que Deos por meio da lei positiva, renovasse a natural.

A lei Divina contem-se nos livros de um e outro testamento, e é de duas maneiras: antiga e nova.

Da lei positiva humana.

A lei positiva humana tem os homens por autores, e tambem se divide em duas especies: uma que é commum a quasi todos os povos e nações, e se chama—Direito das gentes: e outra, em que nem todas convem. Esta ultima, si procede da autoridade ecclesiastica, chama-se Canonica ou Ecclesiastica: si do poder politico, chama-se Civel.

O direito das gentes é difinido pelo Imperador Justiniano, aquelle que por exigencia do uso e necessidades humanas, todas as nações para si constituirão. Por ora basta isto a respeito das leis.

SECÇÃO II.

Da consciencia.

Consciencia, ou por outro modo—Sciencia do coração, é segundo S. Thomaz de Aquino, a applicação da Sciencia, pela qual já conhecemos cousas boas e más, a um certo acto peculiar. Póde ser definida—Juizo d'alma, a respeito da perfeição ou viciosidade de alguns actos, peculiares.

De dous modos se faz esse juizo. Porquanto ou a alma profere um juizo a respeito dos proprios actos, ou a respeito dos alheios. No primeiro caso este juizo conserva para si o nome de consciencia: no segundo chama-se imputação.

CAPITULO I.

Da consciencia estrictamente tomada.

Com razão se observa que a consiencia não é mais que um juizo que se tira de duas premissas subtendidas. E na verdade para julgarmos da moralidade dos nossos actos, conferimos uma com outra duas, proposições, das quaes uma contem a lei, a outra a acção que tem de ser ponderada; de cuja comparação resulta uma terceira proposição, que é o mesmo juizo que fazem os da

moralidade do nosso acto: tal foi o raciocinio de Judas: todo aquelle que entregar á morte um innocente, comette um crime, eis a lei, mas eu entreguei um innocente á morte, eis a acção. Portanto commetti um crime, eis a conclusão.

Passamos a tratar de algumas questões á cerca da consciencia.

ASSERSÃO I.ª

Proceder contra a consciencia é sempre mau, mas proceder segundo a consciencia nem sempre é bom.

Prova-se a primeira parte.—Procede mal quem está preparado e disposto a praticar um acto mau; mas quem procede contra a consciencia está preparado e disposto a praticar um acto mau.

Porquanto faz aquillo que em si mesmo considera mau, está preparado, como é evidente, para praticar um acto mau e para obedecer a um desejo perverso: Logo, proceder contra a consciencia é sempre mau.

Prova-se a segunda parte. Algumas vezes erra a consciencia, ainda que aquelle erro não seja invencivel, mas quando erra a consciencia e ao mesmo tempo é vencevel, proceder segundo ella, não é bom. Porquanto não é bom proceder segundo a consciencia quando somos obrigados a emendal-a, e depor o erro della. Poisque, se não fossemos obrigados a emendar esses erros da consciencia contra a lei e a depol-os, seria melhor affectar a ignorancia dos officios, do que fazer uso da razão para conhecel-os. Diz Santo Agostinho no Livro 3.º Ninguem julga culpado que ignora, ainda que seja contra sua vontade, mas que deixou de indagar o que ignora: Logo: &c.

Corolario.—D'aqui se segue que deve cedo ser illustrada a consciencia antes que nos deliberemos a entrar em acção, e deve examinar-se seriamente o caso, antes que obdeçamos aos movimentos da consciencia, e se tem meio sufficiente e

adequado de proferir juizo a respeito das cousas. Nada comtudo é mais frequente do que o desprezo deste exame e desta regra. Porque, quantos homens não vemos que se arrojão a decidir sobre controversias religiosas, e questões politicas, ainda que destituidas da sufficiente noticia e luzes, para avaliarem legitimamente o cazo, e se constituirem arbitros entre os dissidentes. E ainda mais. Quantos não ha, que nas disputas religiozas principalmente, despresão o unico meio porque poderião interessar-se, isto é, a autoridade daquelles que Deos quiz que presidissem á sua doutrina ecclesiastica, para que nos não transviassemos ao abandono!

Confião, na verdade temerariamente, ser immunes do peccado, resistindo á autoridade, confiando na boa fé de que se glorião; quando é certissimo que a consciencia, errando e regeitando todo o meio de affrontar o erro, por fórma alguma está livre de culpa.

ASERÇÃO 2.ª

Não é licito seguir uma opinião provavel, despresando outra menos provavel que persuadio mais a obrigação.

Prova-se.—Quem segue uma opinião provavel, faz o que por uma razão provavel se persuade ser illicito, mas não é licito fazer o que como tal se inculca. Porquanto, não é licito praticar qualquer cousa si não constar de sua honestidade, pois que d'outra fórma o acto seria temerario e imprudente; mas não consta moralmente da honestidade de uma cousa illicita. Porquanto é contradictorio constar ao mesmo tempo da honestidade e deshonestidade d'alguma cousa, para se proferir um juizo firme e prudente, ao mesmo tempo da honestidade desse objecto e da sua deshonestidade; mas si constasse moralmente da honestidade da cousa, quando alias por uma razão mais provavel, parecer illicita, já constaria da honestidade ou deshonestidade della.

Da honestidade, como se suppor. Igualmente e com

mais forte razão da deshonestidade. Porquanto, si a razão menos provavel bastasse para tornar certa a honestidade da cousa, muito mais a razão opposta e mais provavel produziria igual effeito a respeito da deshonestidade.

Mas não requer menos cuidado aquellas cousas que pertencem á execução das leis, e portanto á nossa salvação, do que no que dizem respeito á nossa vida individual; mas assim como ninguem absolveria do crime um medico, que deixando de parte um remedio que considerasse mais efficaz, para dar outro que operasse menos, da mesma fórma ninguem deixaria de condemnar a um juiz, que punisse um homem que tivesse por si mais probabilidade em fazer, que contra, &c. tambem seria difficil desculpar quem, na concorrencia de duas acções a praticar, escolhesse a de uma moralidade menos provavel ou averiguada; o que demonstra a asserção proposta.

ASSERÇÃO 3.ª

Em duvida, ou com numero quasi igual de probabilidades, deve seguir-se aquella opinião que persuade e declara a obrigação do preceito, ou a parte mais segura.

Prova-se. Deve escolher-se aquella parte, da qual a seguir-se a contraria, haveria peccado; mas na duvida, si escolher a parte contraria áquella que persuade a obrigação do preceito, pecca-se. Porquanto pecca quem puzer em duvida a propria utilidade sem a obrigação da lei; mas quem n'um caso de duvida escolhesse a parte contraria áquella que persuade a obrigação do preceito, poria em perigo a propria utilidade e a observação da lei. Porquanto si por acazo existir algum preceito de que se não tivesse motivo, quem seguisse a parte contraria, desagrado daria ao Legislador, e ficaria sujeito a punições; pelo contrario, si assumisse á parte favoravel ao pre-

ceito, não offenderia o legislador, nem ficaria exposto a punições. Logo &c.

Porém como ha pouco dissemos, não deve haver menor cuidado nas cousas que pertencem á observação das leis, e que por tanto tambem affectão a salvação, do que naquellas que se referem aos comodos temporaes e á vida presente; mas não ha ninguem que nas cousas de commodidade temporal, não siga a parte mais segura, ao menos em cazo de duvida, e seria mesmo julgado imprudente e pouco judicioso aquelle que se portasse d'outra maneira, como, por exemplo, quem tendo de fazer uma longa viagem de mar, com duração duvidosa entre dous e quatro mezes, e mettesse viveres só para dous mezes: Logo &c.

Escholio.—Vê-se portanto em quão falsos e incerto fundamentos se baséa a doutrina das probabilidades. Na verdade, tendo alguns estabelecido como principio, que era licito seguir a opinião provavel, deixando outra mais provavel e que persuadisse o preceito; chegárão a tal ponto, que não faltárão mesmo alguns doutores que asseverassem poder-se responder aos consultantes, não só segundo a opinião provavel e menos segura, mas até que se devia considerar licito tudo aquillo que se mostrasse autorisado por qualquer casuista de alguma reputação; de maneira que dessa fórma vinhão a ser permittidos os maiores absurdos e torpesas, deixando-se á redea solta os oradores e todos os demais dessa ordem.

CAPITULO 2°.

Da imputação.

Imputação é o juizo pelo qual considera alguem como cauza moral de alguma acção. Causa moral é aquella de que a vontade é a verdadeira razão determinativa, por causa da qual toda ou em parte, a acção tem lugar.

Depois que tivermos tratado algumas poucas questões ácerca da imputação, indagaremos se ha peccado philosophico.

Certos autores do seculo decimo sexto, propugnadores de uma moral mais relaxada, excogitárão uma doutrina que expunhão no seguinte modo: O peccado é de duas maneiras, Philosophico, ou Theologico, Philosophico ou Moral é aquelle que só descorda da natureza e da recta razão: Theologico, porém é transgressão livre da lei divina, segundo essa doutrina, o peccado philosophico, ainda que grave naquelle que ignora a Deos porquanto se não lembra delle, é um grave peccado, mas não é uma offensa de Deos, nem peccado mortal que destrua a amizade de Deos, ou seja digno das penas eternas.

Não nos parece improprio refutar esta opinião sobre o peccado philosophico, o qual não deixa de agradar a muitos, ainda que á muitos seja questão decidida, pois que semelhante alvitre foi condemnado pelo summo Pontificie Alexandre VIII.

ASSERÇÃO 1.ª

Requer-se a liberdade propriamente dita para que a acção seja imputavel.

Requer-se a liberdade propriamente dita, para que a acção seja imputavel.

Prova-se.—Como a liberdade propriamente dita seja a faculdade de obrar ou deixar de obrar, segue-se que, tirada a liberdade, se lhe subtitue a necessidade de obrar e deixar de obrar. Porquanto, quando se dá a necessidade á força que impõe a necessidade de obrar, é, e não a vontade do agente, a verdadeira rasão determinadora donde a acção recebe a existencia; porque a vontade está necessariamente obrigada e subjugada; mas ninguem é digno de louvor ou vituperio naquellas cousas que se não podem evitar: Logo &c.

ASSERÇÃO 2.ª

Tantas vezes se podem levar em culpa os consectarios d'uma acção, quantas se podem com ella ajuntar. Mas nem sempre acontece o mesmo, tratando de louvar o merito.

Prova-se a primeira parte.—Os consectarios de uma acção só podem ser imputados como culpa, quando provem de um vicio deliberado da vontade; mas todas as vezes que por uma certa e não livre probabilidade se ligão com a vontade, e se conhece serem ligados, existem conscetarios della por um vicio delibebirado da vontade. Porquanto se não fosse conhecida a connexão provavel dos consectarios com a acção ha um vicio livre da vontade, pois que poderião nascer de uma hypothese, como conjunctos com a acção. Si porém, conhecidos provavelmente consectarios ligados com a cção, a acção for praticada, vem a dar-se a occasião esses consectarios por vicio da vontade, e por tanto, todas as vezes que os consectarios, &c.

Pelo que se collige que o homicidio perpetrado por um ebrio, ou outra qualquer maldade, lhe póde ser imputada, si a embriaguez nessa pessoa costumar excital-a a semelhantes actos. Com tudo não julgaria que um homicidio possa ser imputado a um homem que se embriaga pela primeira vez, excepto si se souber com antecedencia propenso a graves impulsos de irá. Porque, como fallando moralmente, se não ligue com a embriaguez na maior parte dos casos um capaz de produzir homicidio, não se póde conjecturar que o perpetrador pudesse suspeitar que da sua embriaguez, supposto em si mesmo criminosa, pudesse resultar tão grave consequencia. Mas apezar disso, para que se affastem todos de semelhante vicio, e o mais possivel se cohibão os ebrios furiosos pelo receio da pena, com razão contra elles se procede de um modo mais severo. Mas este principio de imputação, antigamente estabelecido em França, não é igualmente em toda a parte.

Collige-se igualmente, que a infidelidade não é um peccado especial naquelles que nenhum conhecimento tiverão nunca do Evangelio. Tirar-se-hia com certeza esta infidelidade, si fosse cuidadosamente observada a lei natural, contra os que peccão. Porquanto como antecedentemente apregoão não tivessem nem ao menos suspeita da religião christã, não podião conhecer a differença estabelecida a respeito dos mesmos entre a violação da lei natural e a falta da fé Christã, ou infidelidade. Por isso a infidelidade negativa não é peccado.

Prova-se a segunda parte. Ainda que provavelmente um consectario directo se ligue com uma acção, si poder ser conhecida esta connexão, e o não for esta ignorancia de certo não poderá servir de elogio as nossas vontades: Portanto, não se deve imputar como meritorio o consectari o de uma acção, porque provavelmente se liga com ella, e essa connexão podia ser conhecida.

Asserção 3.ª

O peccado póde imputar-se como uma offensa, ainda que na occasião do peccado não haja lembrança de Deos, ou que mesmo se não se conheça a Deos: Portanto não ha peccado algum philosophico.

Prova-se.—Póde, o mesmo deve imputar-se como offensa a Deos aquillo em que houver uma livre violação da lei divina; mas no peccado, ainda mesmo não havendo lembrança de Deos, ou mesmo faltando o conhecimento de Deos, ha uma livre violação da lei divina. Porquanto então se dá a livre (ou expontanea) violação da lei divina, quando a lei divina prohibe alguma cousa e livremente se deixa de cumprir essa lei, pois que, como o não negão os adversarios, sempre está presente a lei divina. Da mesma fórma é livrememte que se deixa de cumprir aquella lei. Porquanto, para isso é sufficiente que, perpetrando aquella acção criminosa, seja mui facil discubrir a prohibição divina, a ordem das idéias e esta:

1.° A quem conhece a Deos é facillimo discubrir que é prohibido por Deos tudo o que em si for criminoso.

2.° Porêm a quem não conhece Deos é facillimo adquirir a noticia delle; e desse modo conhecer que todas as cousas que forem criminosas são prohibidas por Deos: Logo &c.

E certamente ninguem pecca sinão emquanto contraria um principio que o obrigue a fazer cousa differente: mas o principio que o obriga primitivamente é a lei natural, cujo vingador é Deos: Logo, &c.

Acrescente-se que do parecer opposto resultão consequencias que causão horror aos Christãos. Porquanto d'ahi se concluiria ser conveniente banirmos das nossas cogitações a Deos vingador, para que pensando frequentemente nelle não d'essemos occasião á maior gravidade dos peccados, e causas á offensa de Deos e perda de sua amisade; e seria muito melhor a condição dos infieis e dos Atheos que o daquelles que com o temor de Deos, e pensando continuamente nelle, procurão a sua salvação. Finalmente seria deploravel o estado daquelles que tivessem chegado ao conhecimento de Deos e de Christo; pois que, ignorando a Deos e a Christo, com muito mais felicidade e mais completamente estarião livres da condemnação eterna; cousas estas todas, que se não podem dizer entre Christãos. As objeções contrarias são faceis de destruir, não obstante negarem este principio: que nunca se escusa perante Deos, quem despresa indagar o que ignora, e virar-se para aquillo em que deve pensar. Pelo que ainda que se objecte, que aquillo que ao peccar não penso em Deos, nenhuma injuria de caso pensado infere a Deos, pois que sempre o offende, não tendo usado dos meios devinamente dados para chegar ao conhecimento da lei natural, que não deixa de prohibir o que é mau, e sempre manda o que é bom.

Ethica Especial.

Agora devem unicamente ser indagados e considerados separadamente os officios (ou deveres) a que especialmente somos obrigados.

Podendo o homem ser considerado em tres differentes relações; com respeito a Deos, a si mesmo e aos outros homens, d'ahi se derivão tres differentes especies de officios, de que trataremos por sua ordem.

SECÇÃO 1.ª

Dos officios do homem para com Deos.

Os officios do homem para com Deos são chamados por um termo geral: Culto religioso de Deos, e se dividem em culto interno e externo. O interno consiste no amor, temor, fé, adoração, e submissão do animo para com Deos. O externo consiste nos ritos e signaes exteriores, pelos quaes se manifesta externamente a piedade interna para com Deos. A respeito de ambas estas especies de culto ha diversas observações a fazer de que trataremos nas seguintes questões, e observações que respectivamente lhes juntaremos.

CAPITULO 1.º

Da necessidade do culto Divino interno.

Já fizemos ver que o culto interno de Deos consistia no amor, temor, fé, adoração e submissão do animo para com Deos, e convêm demonstrar a necessidade desses actos.

ASSERÇÃO 1.ª

O homem é obrigado ao culto interno.

Prova-se. O homem é obrigado a tudo aquillo que exigem que se pratique a excellencia das perfeições divinas e a condição e naturesa da humanidade, mas a prestação do culto á Divindade é exigida pela excellencia das perfeições divinas e pela condição e natureza do homem.

Porquanto consta geralmente de quatro partes o culto que asseveramos dever-se a Deos, a saber: amor, temor, fé, adoração e submissão do animo, mas a excellencia das perfeições divinas e ao mesmo tempo a natureza e condição do homem exigem que Deos seja amado, temido, que nelle se tenha fé, que se adore, e que o animo seja submisso á sua vontade.

1.º Pede, na verdade, a excellencia das perfeições divinas e a condição e natureza do homem, que Deos seja amado pelo mesmo homem. Porquanto a vontade humana, que é capaz de amor, deve cumprir aquillo que o entendimento lhe dicta, mas o entendimento dita a cada passo que Deos é um Ente unicamente bom, unicamente perfeito, e dicta ao mesmo tempo, que somente summamente bom e summamente perfeito deve ser amado: Logo, &c.

2.º As mesmas razões exigem que Deos seja temido. Porquanto o homem deve temer o que for mais para temer. Mas Deos é o mais temivel de todos os seres. Porque nada póde haver mais temivel do que aquelle que, em razão de sua summa intelligencia, conhece todos os peccados, que em razão da sua santidade, os odeia, e em razão do seu poder supremo, os póde castigar; que emfim, por virtude da sua justiça e da sua equidade, toma contas por elles aos peccadores: Logo, &c.

3.º O mesmo procede relativamente á fé que se deve ter em Deos. Porquanto, ou se tome a fé pela credulidade firme, ou pela esperança e confiança; deve-se a Deos a credulidade, por causa da sua perfeita veracidade, da qual resulta que nem se engana, nem possa enganar; e ao mesmo tempo se deve a Deos

a confiança no mesmo e a esperança, por causa de sua infinita beneficencia, a qual para com nosco se manifesta na profusão e desproporção dos dons e favores que nos tem concedido e continuamente concede. Além disso, devemos com razão toda a nossa credulidade e confiança a um Ente que, não só póde, mas tambem quer promover a nossa felicidade.

4.º Finalmente. As mesmas razões propostas militão e convencem que Deos deve ser adorado e que o nosso animo lhe deve ser submittido. Porque a adoração é o reconhecimento do supremo direito e dominio divino sobre nós; mas a excellencia das perfeições divinas exige que esse direito e dominio supremo sejão reconhecidos. Da mesma sorte a *Providencia* e Sabedoria de Deos exige que de boa vontade nos entreguemos á sua Providencia: Logo, &c.

E certamente os homens são obrigados áquillo que persuadem os primarios principios da lei natural, a voz da consciencia e o consenso unanime dos povos.

1.º Na verdade, os principios primarios da lei natural. Porquanto pela lei natural somos principalmente ensinados a isto, que os bons devem ser amados e venerados, que o animo deve ser lembrado e agradecido aos bemfeitores; mas Deos é infinitamente generoso, bom e bemfeitor de todas as creaturas: Logo, &c.

2.º A voz da consciencia persuade e prova a necessidade do culto divino. Porquanto, se alguem impellido pela concupissencia e lincenciosidade dos costumes, peccar contra Deos, desprezar os officios é accusado pelo intimo testemunho da consciencia, e se dóe internamente e arrepende por ter perdido uma occasião de agradar a Deos. Além de que, a razão de ser o partido mais seguro evidentemente nos obriga a prestar culto a Deos, porque Deos tem direito essencial de exigir o culto, e portanto ainda mesmo que fosse duvidoso si elle de facto exigisse o culto, a lei da consciencia mandaria que lhe fosse prestado.

3.º O unanime consenso dos povos prova e persuade a necessidade do culto divino.

Porquanto, como se poderia suppor que em todos os tem-
pos todos os povos tivessem tanta inclinação, e mesmo por assim
dizer, tanta superstição em prestar culto a Deos, si não se
sentissem indusidos isso por uma evidente luz da razão, e si elle
não fosse dictado pela mesma natureza, e si não achasse esta-
belecido?

Vista a grande repugnancia que os homens teem por
toda a sorte de jugo oneroso, de que maneira se poderia ex-
plicar a sua sujeição ás praticas e ritos do culto, si elle não
fosse uma necessidade da sua propria existencia?

ANNOTAÇÕES.

Sobre as quatro partes principaes do culto interno.

A parte principal no culto divino é o amor de Deos. Pelo
que se diz nas Escripturas, que o fim da lei e do preceito é a
caridade, mas deve ser tal o amor de Deos, que o amemos sobre
todas as cousas, isto é, que o prefiramos á todas as cousas.
Deos, porêm, póde ser amado debaixo de dois respeitos, ou por
causa da summa formosura e excellencia, ou em rasão da sua be-
neficencia para comnosco.

Os que amão a Deos pela sua summa formosura e excel-
lencia diz-se amarem-o com amor de charidade. Os que o amão
em rasão da sua beneficencia e dos beneficios recebidos e que
se tem de receber, diz-se que o amão com amor de concupis-
cencia, ou como dizem, de esperança.

A segunda parte do culto divino é o temor de Deos. Dis-
tingue-se em tres especies; filial, servil e servilmente servil.

Filial é aquelle, pelo qual tememos de com as nossas acções
desagradar a Deos, porque elle é infinitamente digno de que
busquemos agradar-lhe: assim, o filho teme desagradar ao pai,
porque procura agradar ao pai.

Temor servil é aquelle pelo qual tememos peccar e desobe-
decer aos preceitos divinos, porque receiamos as penas e a pri-

vação da recompensa: Assim, o escravo cumpre as ordens do
senhor, com medo do castigo imminente.

O temor, finalmente, servilmente servil, é aquelle, pelo
qual alguem de tal modo attende á pena, quando foge ao pec-
cado, que o desejaria commetter, e para isso estaria preparado,
si não fosse pela pena que se lhe acha reservada.

Esta terceira especie de temor, encerra uma vontade hy-
pothetica e implicita de mal fazer, e portanto merece censura,
e supposto retenha a mão do peccador, o faz com tudo réo de
vontade.

Mas as outras duas especies são optimas e louvaveis. A
primeira, como é evidente. Porquanto, do amor de Deos melhor
que o qual nada ha, nasce aquella solicitude do animo para não
fazer cousa alguma que seja contraria á vontade Divina, e por
isso: Bemaventurado o homem que teme a Deos.

A segunda especie, porêm, ainda que menos sublime, me_
rece louvor. Porquanto este amor comprehende um duplicado
acto porque, primeiro, adiamos o que nos é nocivo, e, segundo,
julgamos que o peccado nos traz damno; mas nenhum desses
actos é indigno de louvor. Não o primeiro, porque é um affe-
cto natural que Deos em nós imprime. Nem tambem o segun-
do, que é inteiramente comforme á rasão e á verdade.

Nem se diga, que aquelle que se abstem do peccado, com
receio do castigo, sempre interna e tacitamente o quer com-
metter, e só o faria, si fosse possivel peccar impunemente. Por_
quanto, nem sempre se contem no acto porque se evita o peccado
com receio da pena, essa vontade implicita e hypothetica do
peccado; porque póde qualquer não attender ao que faria, si
não estivesse imminente a pena, e derigindo sómente a attenção
para o nexo que deprehende entre a offensa e o castigo, por
essa actual connexão se determine a evitar effectivamente
o peccado.

E na verdade, não sendo assim, se peccaria, todas as vezes
que se evitasse o peccado em consideração da pena, o que
não só repugna com a rasão ácima dada, mas inteiramente con-
traria aos mais certos dogmas da fé Christãa: Porquanto o

Concilio Tridentino decidio contra Luthero, que todo aquelle que tem dôr do peccado, e se abala com o temor dos supplicios eternos, procede utilmente, e nem por isso se póde considerar hypocrita e peccador, como aquelle herege asseverava. Nem tambem se diga que procede viciosa o desordenadamente quem evita o peccado por causa da pena, porque, como nesse acto a pena seja o motivo de se evitar o peccado, vem a temer-se mais a pena que o peccado. Porquanto suppõe esta obefecção que quem foge ao peccado por causa da pena, pesa a gravidade intrinseca do peccado, e depois da comparação delle com o mal da pena, é mais compellido pela grandeza da pena do que pela gravidade da culpa; mas isto é falso. Porquanto, é manifesto que quem se abstem de alguma cousa por medo, attende sómente á sua utilidade, e teme mais o incommodo que do peccado lhe resultaria, do que aquelle que soffre comprimindo a cobiça de peccar.

A terceira parte do culto Divino é a fé em Deos, pela qual devemos accreditar que Deos, com a sua Providencia vigia para nosso bem, e em consequencia da qual devemos colocar a nossa esperança em Deos, tolerar com animo tranquillo todos os males que nos poderem acontecer, e cheios dessa esperança invocar e pedir a Deos, que desvie de nós os males, e nos conserve os bens que concedeu, e tambem nos conceda outros para o futuro. Devemos igualmente render graças a Deos, por causa da sua beneficencia para comnosco, e amar a Deos como fonte e origem da nossa felicidade.

Portanto impropriamente se objectaria que o amor de Deos por causa da nossa felicidade seria mercenario: que por semelhante acto se amaria menos a Deos que á nossa felicidade; que veria a ser o motivo desse amor, porque se vê que nenhum acto se póde estender além do seu motivo. Porque seria facil responder, que tambem seria mercenario aquelle acto de amor pelo qual se excluisse o amor de Deos, por causa das suas outras perfeições.

Ao que costumão accressentar a essa objecção, que quem ama a Deos por causa da felicidade não ama sobre todas as

causas, e que essa mesma felicidade é a causa de seu amor:- Respondo que esta ultima suposição, é falsa. Porque não é a nossa felicidade propria o motivo proximo e immediato deste amor, mas só como um certo preambulo e condição indispensavel. Na verdade, se nós odiassemos a nós mesmos, de certo não amariamos a Deos por cauza da sua beneficencia para com nosco. Portanto:

1.° E' o amor de nós mesmos e da nossa felicidade, condição indispensavel do amor de que se trata.

2.° Então se lhe accressenta o sentimento da summa beneficencia de Deos para com nosco, esse propriamente fallando, o verdadeiro e certo motivo dessa Divina affeição, o qual, como tambem é supremo, gera em nós tambem um amor de Deos sobre todas as couzas, e até sobre a nossa mesma felicidade; porquanto sentimos desde logo que é muito superior essa beneficencia de Deos, pela beatitude e deleite com que a nossa alma se affecta.

Mas todo aquelle que ama a Deos por cauza da felicidade que delle recebe, ou ha de receber, nem por isso recusa amar a Deos por cauza das suas outras perfeições; Logo &c.

A quarta parte do culto divino e a adoração da summa Magestade de Deos é a submissão á sua vontade, que consiste no reconhecimento do seu dominio supremo sobre nós; e esse acto da Religião é devido a Deos, porque, como é creador de todas as cousas, é perciso servil-o, como diz a Escriptura. Portanto nenhum acto se deve praticar que seja contrario ás leis divinas, devendo evitar-se todos aquelles que terminão na creatura e não são referiveis a Deos; entendendo-se assim, que a idolatria é contraria a lei natural.

Não deve, porém, confundir-se com a idolatria, a religião dos Christãos que prestão o culto ás imagens, pois que veneramos as imagens por causa daquelles a quem representão, e não por ellas mesmas, como se tivessem alguma cousa de divino por si mesmas, e as empregamos para suscitar e representar, por meio dos signaes sensiveis a nossa cogitação a respeito daquelles de quem são o es blemas: assim o filho conserva os paineis que representão os pais a quem amou, para que mais frequentemente delles se recorde, e os olhe com affecto.

CAPITULO 2.°

Da necessidade do culto externo da Divindade.

Culto externo é aquelle que consiste em acções externas, ou no ministerio do corpo. Póde ser considerado em geral ou especialmente.

O culto externo considera-se em geral quando senão attende a este ou aquelle rito, ou esta ou aquella cerimonia em particular.

Considera-se especialmente, quando se considera antes conforme á este do que áquelle rito.

ASSERÇÃO

E' necessario o culto externo da Divindade

Prova-se.—E' necessario aquelle culto, que é um appendix necessario do culto interno, que se funda nos mesmos principios, e que exige o cuidado de nós mesmos e o amor do proximo: Tal é o culto externo da Divindade.

1.° E' na verdade um apendix ou supplemento necessario do culto interno. Porquanto experimentamos todos, quanto somos attrahidos com mais amor para alguns objectos, e pensamos nelles com maior meditação, que se dá nos nossos orgãos um impulso para exprimir e manifestar os sentidos interiores por movimentos externos: Assim quem é tomado d'uma ira mais vehemente, arde no violento d'alguma cousa, não póde evitar a manifestação de alguns movimentos do corpo, conformes com a affeção intima da alma: É portanto impossivel que amemos a Deos com um sincero e vehemente affecto, sem rompermos na entoação dos seus louvores externos os avidos sentimentos da divina charidade: Logo, o culto externo é um apendix necessario do culto interno.

2.° Funda-se nos mesmos fundamentos o culto externo que o culto interno. Porquanto deve a Deos o culto interno, por que creou a nossa alma e a dotou de muitas faculdades, que elle concedeu para gloria sua; porque Deos não póde prestar nem fazer cousa alguma, por outro fim que não seja por cousa de si mesma; mas aquellas mesmas razões podem ser dadas a favor do culto externo da Divindade.

Porquanto tambem devemos referir a Deos o corpo e varias faculdades recebidas, e as devemos derigir para aquelle mesmo fim commum, que Deos teve em vista creando o corpo humano, isto é a sua gloria.

3.° O cuidado de nós mesmos exige o culto externo. Por quanto, nada ha em que nos convenha mais cuidar, do que no augmento e confirmação da nossa piedade.

Pois que é a natureza humana, que principalmente pelas cousas sensiveis mais facilmente se disperta a sua attenção com os signaes exteriores, e se lhe excitem mais os affectos d'alma, sendo o auxilio dos actos corporeos, finalmente, que com maior tenacidade e mais facilmente se gravem na memoria as cousas constantemente representadas ou repetidas do meio de actos externos e de ritos: Logo & c.

E tambem o cuidado de nós mesmos exige, que façamos escolha da melhor parte nas cousas de grande importancia, ainda que duvidosas.

Logo, ainda mesmo que fosse duvidoso, si Deos requer ou não o culto externo, que de certo em virtude do seu dominio póde exigir; deve esse culto ser prestado.

Porque se não incorre em perigo algum, sendo elle prestado. Pelo contrario haverá um perigo immenso, faltando e omittindo-se esse culto.

4.° Tambem o amor do proximo exige o culto externo. Por quanto pede o amor do proximo que cuidemos em levar os outros homens ao conhecimento de Deos e á virtude, e por tanto á religião; mas é necessario o culto externo. Porquanto não poderemos fazer isso, si não apresentarmos documentos e principalmente o nosso exemplo, que é o melhor de todos os documentos.

E com effeito como apenas se poderia encontrar um criminozo homem, que não tenha offendido publicamente a Deos, tambem nenhum ha, que não seja obrigado a reparar com a celebração externa as injurias irrogadas á Magestade do Divino Nume.

A todas estas cousas accresce o consenso unanime de todos os povos e n'um negocio tal, que contra a maneira admittida de proceder militem as cobiças e o desejo de uma licenciosidade maior no curso da vida.

Pelo que este consenso ácerca do culto externo da Divindade deve necessariamente ser reconhecido como proveniente da luz evidente da rasão.

ANNOTAÇÕES.

Sobre os principaes Ritos do Culto externo.

No culto externo de Deos occupa o primeiro lugar a *Oração*, a qual comprehende as supplicas, as acções de graças dos pedidos a respeito dos outros homens. Apenas existe uma nação em que se não fação orações debaixo de uma certa fórma de palavras apropriadas a exprimir as emoções piedosas da alma. E d'outra fórma qual seria a origem dos canticos e hymnos que entre os antigos se compunhão em louvor da Divindade. A rasão é porque o animo mais facilmente se excita com formulas assim arranjadas. E tambem, porque por meio do canto, mais alto e com mais certesa se gravão na memoria as formulas das erogativas; para as compor e cantar somos levados pelo impulso da propria natureza, como muito bem observa Volfio nas suas Instituições de Direito natural, Parte 1.ª, Cap. 6.º

Entre os ritos externos do culto divino tem outro dos principaes lugares a *offerta*. Por isso se diz que os homens nos tempos proximos á Creação offerecêrão a Deos as premissas dos fructos da terra e dos seus rebanhos. Porquanto a oblação ou offerta é uma declaração da nossa gratidão, e uma confissão mais expressa de que referimos todas as cousas a Deos, como é justo. No nu-

mero das oblações, porém occupa o primeiro lugar o sacrificio, que se define: oblação de uma cousa sensivel feita com a mudança della, em signal do supremo dominio de Deos sobre o que é nosso. Na verdade, a morte da victima, significa a nossa summa dependencia de Deos e o seu poder absoluto sobre a nossa vida e existencia. Portanto só vemos que se offerecião sacrificios áquelles que erão considerados como Deoses, e ainda que outros ritos e cultos fossem prestados a Reis e outros homens poderosos, sempre por uma santissima religião foi conservado e reseavado o sacrificio áquelles que erão considerados, como Deoses. Portanto o sacrificio é da essencia e perfeição de todas as religiões, porque nenhum Religião deve despresar o culto especial que só a Deos se póde prestar. Do que se deixa ver quão erradamente seguem os Calvenistas que a Missa não seja um sacrificio, por que, admittida essa opinião, viria a Religião Christãa a carecer daquelle rito, que constitue a perfeição da Religião, e sempre em toda a parte assim foi considerado.

Os povos observantes da Religião fizerão edificar templos e altares para a celebração das preces e orações e para os outros ritos; e para essa mesma causa constituirão Sacerdotes, ministros das cousas sagradas que tivessem cuidado das solemnidades da Religião.

O dezejo natural de agradar á Divindade, diz um autor moderno, e não suspeito nesta materia, fez com que se consagrasse aos Deoses lugares particulares; foi necessario que houvessem ministros, para ter delles cuidado, como todo o Cidadão tem cuidado de seus negocios domesticos e de sua casa: Assim os povos que não tem sacerdotes, de ordinario, são barbaros E como nenhum lugar entre os homens seja mais excellente, que o de prestar a Deos os devidos louvores e servir os encargos da Religião; por isso aquelles que se dedicárão ás cousas sagradas e disso forão encarregados, nunca deixárão de ser tido em grande honra, e considerados como a melhor parte da sociedade.

CAPITULO 1.

Dos Officios do homem para com sua alma.

Consistem principalmente nisto os deveres para com a nossa alma, que procuremos aperfeiço-a-la e dirigir todas as suas faculdades e acções para um fim que lhe seja consentaneo. Para cuja conveniente execução, deve cuidadosamente reflectir-se nas propensões naturaes do nosso animo. que são outros tantos avisos pelos quaes a conssiencia nos ensina os varios uzos para que nos dem varias faculdades o fundador da natureza humana.

A primeira e principal propensão da nossa natureza è o amor proprio o estima de nós mesmos, a qual se for bem empregada legitima, é excellente, e bem longe de ser illicito, pelo contrario é afonte e origem de todos os officios que devemos anós mesmos como observárão os Philosophos e melhor que todos o expoz o Sapientissimo Abbadie no tomo 1.º *De veritate Christianæ Religionis* (da verdade da religião Christão) Secção 2.ª Capitolo 7.º

ASERÇÃO.

Os homens são obrigados pelo Autor da natureza a muitos officios para consigo mesmo e principalmente para com a propria alma.

Prova-se a primeira Parte.—Pelo que já se tem demonstrado consta existir no homem alguma lei natural acuja observancia elle é obrigado; mas cahiria a obrigação de observar a lei natural se o homem não fosse obrigado a observar officios alguns para com sigo mesmo Por quanto, se assim fosse, não seria o homem obrigado a procurar, nem a sua perfeição, nem a sua felicidade, nem a rectidão dos seus affectos, e assim cesaria a obrigação das coizas necessarias para que a lei natural podesse

ser observada, pois que despresada toda ideia de propria felecidade, perfeição a rectidão do affectos, repugna que a lei natural se observe, como é evidente.

E certamente, não foi em vão, e sem algum conselho, e certo fim que Deos infundio em nós um invensivel amor de nós mesmos, pelo qual somos obrigados a horrorisar-nos da nossa infelicidade e imperfeição, e alegrar-nos com a perfeição e felicidade;—mas se não fossemos obrigados á cousa alguma, seria em fim,—sem interesse que esse invensivel sentimento teria sido em nós impresso: Logo. &c.,

Corolario. Sendo dupla as faculdades da alma, entendimento e vontade, os officios do homem para com a sua alma vem a consistir no cuidado sobre o entendimento e a vontade. Devem, portanto, applicar-se os homens a que o seu entendimento se torne apto para conhecer, julgar e racciocinar de um modo que seja digno de tão preclara faculdade. O fim da vontade é desejar o bem e aborrecer o mal.

Não deve, portanto, ser pouca a nossa deligencia, para que os nossos appetites não sejão dirigidos se não para o bem e á verdade, e nunca aborreção se não o mal.

CAPITULO 2.º

Dos Officios relativos ao Corpo.

Tanta é a disposição e união entre o corpo e alma do homem, que a felicidade ou miseria da mesma alma depende de certos estados do corpo. E até mesmo dahi muitas vezes depende a perfeição da alma. Portanto, o amor que os homens são obrigados a ter pela propria felicidade e perfeição, pede que tenhamos o maior cuidado do nosso corpo. Pelo que:

1.º O corpo deve ser nutrido com os alimentos convenientes, para que a vida, em cujo desejo naturalmente ardemos, se conserve sã e salva.

2.º Nem se deve tratar o corpo com demasiada brandura, nem acabrunhar com excessivo trabalho, mas deve-se com um moderado exercicio favorecer e corroborar forças.

Por quanto costumão os homens preguiçozos e incapazes de trabalho passar uma vida infame, até que a troquem por uma obscura e ignominiosa morte, depois de terem gravado a superficie da terra com um peso inutil.

3.° Somos obrigados a empregar todos os meios para fechar a porta aos vicios dos quaes a maxima parte propende a invadir a alma pelo caminho dos sentidos.

Será, por tanto, licito matar-se, áquelle ao menos que for opprimido por uma tal multidão de miserias, que lhe pareça muito peior a vida que a morte? Será o duello permittido? E'o que as seguintes asserções resolverão.

ASSERÇAO.

A ninguem é licito matar-se por propria deliberação, mas todos são obrigados a conservar a sua vida, ainda que ella lhe desagrade.

Prova-se.—Seria licito aos homens o matar-se, até aquelle ponto em que, pelo direito divino, lhe tivesse sido concedido algum direito sobre a sua vida; mas semelhante direito não existe. Por quanto não é independente da vontade divina aquillo de que Deos é o principio, e ao mesmo tempo presidio. Por tanto é integral o dominio de Deos sobre a vida humana. Por tanto nenhum dominio independente da vontade divina nos compete sobre a nossa vida, e assim não estamos autorisados á pôr termo á existencia, por nossa propria vontade e arbitrio. Além disso, se fosse algumas vezes licito o pôr em si mesmo mãos violentas, se-lo-hia para evitar os malles que nos ameçassem; mas ainda mesmo para semelhantes motivos não é licito dispor da propria vida. Por quanto, quem se privasse da vida, para evitar os males della, seria impio para com Deos, pois que arremeçaria para longe a esperança e a fé, como é do seu dever; o que demonstro do seguinte modo; Quem espera em Deos e acquiesce, como é justo, á sua Providencia, deve persuadir-se que não erra a Providencia e beneficientissima vontade de Deos, quando

permitte que nos aconteção ainda os maiores males, mas antes os deve por ordem divina dirigir para o proprio fim; mas não terá semelhantes convicções, quem para evitar os males da prezente vida, intenta contra a sua vida e rouba a luz. Além disso, torna-se o suicida criminoso contra a sociedade e a patria: 1.°, porque invade os principaes direitos da sociedade e da Patria, pois que a patria tem direito á sua vida e á sua morte &c.

2.° Porque dá um mau exemplo aos seus considadãos, para que não tenhão constancia alguma nos malles, e nada esperem da Providencia e bondade divina.

ASSERÇÃO 2.ª

O duello é illicito.

Prova-se—Por que não é licito aquillo que é injurioso a Deos, aos principes e á patria.

1.° *Injurioso a Deos.* Por quanto injuria a Deos quem, sem sua authoridade, se expõe ao perigo evidente de matar ou mutilar um homem, e se arroga o direito de vinganças, expondo-se tambem a si a um perigo evidente; mas Deos é só quem tem o dominio da vida do homem e dos seus membros. Logo, &c.

2.° *Faz injuria aos principes.* Por que só estes, como ministros de Deos, teem a competente authoridade para punir os delictos, com o fim do bem commum.

3.° *Faz injuria á patria.* Por que a priva dos homens mais animosos, que muito melhor arriscarião a sua vida e sangue, pela defeza della, do que por uma cousa frivola e futil.

Ouça-se um dos mais celebres escriptores: «Não confundaes o nome sagrado da honra, com esse prejuizo feroz que põe todas as virtudes na ponta da espada, e só é proprio para fazer bravos malvados. Vio-se um só desafio, sobre a terra, quando ella éra coberta de heróes? Cezar enviou algum cartel a Catão, ou Pompeo a Cezar, por tantas affrontas reciprocas?

«E o maior Capitão da Grecia foi deshonrado por ser aure-

açado com um pau? Se os povos os mais illuminados, os mais bravos, os mais virtuosos da terra não conhecêrão o duello, eu digo que elle não é uma instituição de honra, mas uma moda horrivel e barbara, digna da sua feroz origem. Convem saber, se o homem de bem, quando se trata da sua vida ou de outro homem, se regula pela sua, ou se é então mais corajoso despresal-o que seguil-o..... Conheceis vós algum crime igual ao homicidio voluntario? O' meu amigo! se vós conheceis a virtude, aprendei a servil-a a seu modo, e não ao nome dos homens.

Convenho que possão haver alguns inconvenientes. Mas esta palavra—virtude—será para vós um nome vão, e não sereis virtuoso, se não quando não custe a sêl-o?... A honra de um homem que pensa nobremente não está em poder d'outro, está nelle mesmo, e não na opinião do povo. Elle não se defende, nem pela espada, nem pelo broquel, mas por uma vida inteira e irreprehensivel. Este combate ultimo é muito superior em coragem ao outro. Em uma palavra, o homem de coragem despresa o duello, e o homem de bem o aborrece.

Eu considero os duellos, como o ultimo grau de barbaridade a que os homens possão chegar.

Corolario—Logo, ninguem por seu proprio arbitrio e vontade, se acha authorisado a correr o perigo, não só de perder a vida, mas a integridade e saude dos seus membros. Por isso, com rasão condemnou a Igreja a pratica daquelles que, para maior segurança da virtude, se atrevêrão a mutilar o corpo.

CAPITULO III.

Dos Officios do homem, em relação ao seu estado externo.

O estado externo do homem é aquelle modo de vida peculiar e escolhido, que qualquer para si escolhe, e em que se propõe a occupar o tempo da sua existencia. Mas todo e qualquer modo de vida tem seus commodos e incommodos.

Ha encargos e Officios, ha fins que convem mais ou menos á indole e faculdades de cada hum. Pelo que, tambem não contribuem pouco para tornar a vida honesta e agradavel. Pelo que, se deve ter o maior cuidado na escolha de um modo de vida, semelhante difficuldade ainda augmenta pelo tempo da escolha ser em uma idade ainda inexperiente e fraca. Por que diz Cicero, no livro 1.º *de Officiis*. « E' no principio da adolescencia, quando existe a maior incapacidade para deliberar, que qualquer faz escolha daquelle modo de viver que mais lhe agrada. Por tanto seria conveniente escolher com antecedencia, e antes de se ter compromettido em algum certo modo de vida, aquelle que podesse julgar o melhor. Mas por que nos urge commumente a necessidade d'escolher e determinar logo na mesma juventude o modo de vida; por que retardando mais a escolha, nos viria as mais das vezes a faltar o tempo necessario para os competentes estados e mais disposições. Por isso, implorando primeiro o auxilio divino, devemos recorrer a varões prudentes, que tenhão conhecimento do nosso caracter e capacidade, afim de podermos, com conhecimento de cauza, deliberar sobre o que melhor nos convenha.

2.º Devemos desempenhar com deligencia e honra, esses cargos ou Officios, que tivermos escolhido, como occupação da nossa vida. Para prehencher isto, convêm indagar qual é o intuito e fim peculiar dessa occupação ou modo de vida que tivermos escolhido.

3.º Em qualquer estado externo devemos ter todo o cuidado em grangear estima e boa fama.

4.º Por mais explendido e nobre que seja o estado externo que possamos conseguir, seria iniquo despresar aquelles que se acharem em uma condição inferior. Por quanto devemos considerar que os homens considerados em separado, são como os membros de algum corpo commum a todos elles, e que prestão mutuo e reciproco auxilio uns aos outros em diversos generos de Officios.

SECÇÃO III.

Dos officios do homem para com os outros homens.

Os officios do homem para com os outros homens podem considerar-se como fundados em um duplice principio; como titulos de humanidade e sociedade. Os primeiros comprehendem todos os homens de qualquer região ou nação. Os segundos dizem respeito unicamente áquella porção da humanidade, que comnosco se acha ligada por certos vinculos particulares. Trataremos de um e outro separadamente.

Dos officios de humanidade do homem para com os outros homens.

ASSERÇÃO.

TODO O HOMEM E' OBRIGADO A AMAR A SEU SEMELHANTE.

Prova.—Se o homem é obrigado a tudo aquillo que exigem os primarios principios da lei natural, e que a consciencia e modo do proceder, ao menos, dos mais sabios e os melhores dos homens persuadem.

1.° O amor do proximo, ou dos outros homens, é exigido pelos principios primarios da lei natural. Porque ninguem ha, senão um desalmado, que naturalmente se não condôa dos males e sofrimentos dos outros homens; que não abomine a deshumanidade e a crueldade; que naturalmente não aplauda e admire a benevolencia e beneficencia para com os outros: mas essas proporções naturaes são os mesmissimos preceitos primarios da lei natural, que exigem de nós o amor dos outros homens; logo &c.

2.° A voz da consciencia persuade necessidade do mesmo amor. Porquanto se alguem tratar mal e injustamente os outros homens, não poderá deixar de em si proprio internamente

reprehender. Si, porém, empregar para com os outros homens os officios de piedade, immediatamente se sentirá affectado por uma grande alegria de consciencia, e uma grande satisfação; mas esses sentimentos e testemunhos são da mesma consciencia, persuadindo o amor dos homens: logo &c.

O modo universal de proceder, ao menos de todos os homens mais sabios e melhores. Porque, que nação existe, pergunta Cicero, que não ame a bondade e a benignidade, e que não abomine os improbos e crueis? Por isso, como observa um autor moderno, são unicamente de dous generos os homens de que os historiadores costumão transmittir a memoria aos vindouros; a saber, ou aquelles que fizerão grandes e insignes bens aos homens, para que obtenhão ainda dos seculos futuros os merecidos louvores, e sirvão de permanente exemplo no futuro, ou os que fizerão grandes males, para servirem de execração e de escarmento ás epocas seguintes. Daqui se segue:

1.° Que qualquer é obrigado a auxiliar, quanto em si estiver, a todo aquelle que precisar de auxilio, para conseguir os bens da alma e do corpo; e até nem mesmo negar aos outros o nosso auxilio, para conseguirem maiores bens que aquelles de que gozamos. Porque negando esse auxilio, invejariamos os bens alheios, o que não é compativel com o verdadeiro amor do proximo, a que somos obrigados. Donde é facil concluir quão grande maldade e crime não seja o deixar de exercer para com os outros homens, que o precisassem, as obras de misericordia, tanto espirituaes como corporaes.

2.° Nem mesmo por factos contrarios dos outros homens se destroe a obrigação de os amar. Porquanto fundando-se o amor do proximo na lei da natureza, é immutavel: portanto devemos ter um animo inteiramente alheio de todo o desejo de vingança. Porquanto toda a vingança suppõe o odio daquelle de quem se procura tirar a vingança: portanto, não é licito fazer o mal pelo mal, e dar a maldição pela maldição.

3.° Somos obrigados a dar aos outros o exemplo das boas obras. Porquanto o amor dos outros homens pede que procuremos aperfeiçoar o seu estado e precaver a sua imperfeição.

Mas pois que a verdadeira perfeição consiste na pratica das virtudes moraes e intellectuaes, devemos incital-os com o nosso procedimento á pratica dessas virtudes.

4.º Devemos procurar que os outros gosem de uma merecida fama. Nem basta que qualquer seja apreciado em tanto quanto merece; mas deve-se-lhe dar a honra merecida e ajuntar-se-lhe o condigno louvor. Devem, portanto, ser evitadas não só as calumnias, mas tambem as injurias, dicterios, e toda a especie de insulto, que possa infamar, ou para nós mesmos ou para os outros. Pelo que, quanto puder ser, devemos igualmente defender a reputação alheia.

Dos deveres sociaes, ou deveres do homem para com os outros homens em relação á sociedade.

Sociedade é a reunião de muitos homens para o mesmo fim, ou para promover os mesmos fins com forças reunidas. Aqui trataremos, em primeiro lugar, dos officios respectivos á sociedade universalmente considerada, ou considerada no seu todo, e depois, dos officios, que dizem respeito á sociedade, debaixo de varias especialidades ou generos e fórmas, do que tudo formaremos dous artigos.

Artigo 1.º

Dos officios relativos á sociedade, universalmente considerada.

Contra Hobes demonstraremos que os homens forão feitos, e divinamente destinados para a sociedade, e colligiremos os differentes encargos e officios que dahi se derivão.

Asserção.

O homem nasce e é divinamente destinado a reunir-se em sociedade com os outros homens.

Prova-se. Os homens nascem e são divinamente destinados para aquillo que a sua presente condição pede, que as faculdades de que são ornados exigem, que todas as propensões que de suas almas nascem requerem: todas essas cousas contribuem para que os homens formem sociedade com os outros homens.

1.º *Na verdade a sua actual condição.* Porquanto pede aquillo sem o que, nem com segurança se póde conservar a vida, nem obter uma verdadeira e firme felicidade. Porquanto, podem considerar-se os homens, ou na idade tenra e de amamentação, ou na da adolescencia, ou na idade viril, ou finalmente na velhice e decrepitude; mas em nenhuma dessas epocas da vida, se em reciproca sociedade e auxilio póde conservar-se com segurança, ou obter uma felicidade verdadeira e segura.

Porque na primeira lhe é indispensavel e por tempo consideravel, o mais efficaz e cuidadoso auxilio dos paes e a sua guarda e defesa vigilante. Depois, quando já tiver crescido, fôr adolescente se não for ensinado e coadjuvado pelas lições e auxilio dos paes e dos outros homens, o que não pderá ser mais que um animal feroz, ignorando absolutamente o prestimo do seu corpo e da sna alma entorpecida pelo ocio, quebrantado pelo tedio e inepto para procurar os objectos mais necessarios á satisfação das suas mais indispensaveis precisões? Quando, porém, passada a idade viril, que será torpe e miseravelmente esperdiçada, e chegar á velhice, ahi terá elle renovados todos os males e inconvenientes de que vio ameaçada a sua infancia, a mesma enfermidade, a mesma imbecilidade, se não fôr soccorrido e consolado pelo auxilio e deferencia dos outros homens: portanto é manifesto que, sem a formação da sociedade não poderão os homens nem com segurança conservar a vida, nem obter uma felicidade verdadeira e firme: logo pede a presente condição do homem a sua reunião em sociedade. Isto elegantemente o desenvolve Seneca no livro 4.º De *Beneficii* cap. 18. Para onde mais nos impelle o animo, se não para nos auxiliarmos com reciprocos officios? Só com isto a vida se torna mais forte e contra as subitas invasões é mais poderosa pelo consenso dos beneficios. Supponde que vi-

viamos isolados. O que seriamos? A preza dos animaes.... porque os outros animaes possuem bastante força para a sua defesa; pois que todos nascem preparados e armados para poderem subsistir no isolamento. Mas a imbecilidade cercaria o homem; nem a força das unhas, nem os dentes o farião temivel.

Se fraco, a sociedade o ampara. Duas cousas a natureza lhe conferio, que de fraco, que assim era, e inferior aos outros, o tornárão mais preponderante e o mais forte: a razão e a sociedade. A sociedade lhe deve o dominio de todos os animaes; cohibio a força das molestias, e attendeu á fraqueza da velhice: Tirae a sociedade, e tirareis tambem a unidade do genero humano, com que se sustenta a vida.

2.° *As ingenitas faculdades da alma humana querem que os homens se reunão em sociedade.* Porquanto requerem que reciprocamente se unão em sociedade os homens áquellas faculdades que são apropriadissimas ao commercio da sociedade, e que, tirada esta, serião inuteis; taes são varias faculdades com que os homens se ornão. Pois que, por exemplo, a faculdade de discorrer ou fallar é optissima para o commercio da sociedade, e para quasi nada serviria, tirada a sociedade. Da mesma sorte a faculdade de receber communicações por escripto e de exprimir os varios sentimentos da alma pelo semblante, gestos e outros signaes exteriores, tambem é apropriadissima ao commercio da sociedade, e tambem, tirada ella, se inutilisa. Além disso, a desigual e dissimilhante distribuição das habilidades e faculdades, que a natureza estabeleceu nos differentes individuos, tambem é accomodadissimo ao commercio social, e faz com que os homens reunidos em sociedade, obtenhão muitas vantagens, pelo emprego reciproco do seu prestimo, o que seria inaccessivel e impossivel, estando dispersos. Tirada a sociedade, seria inutil, e não tão admiravel a variedade de faculdades e habilidades.

Finalmente, o engenho humano que, no estado social, é capaz de tantas e tão sublimes artes e sciencias, ficaria inculto, imperfeito, sem emprego, desbotado e aviltado tirada a sociedade: logo, &c.

3.° *As naturaes propensões ingenitas da alma humana requerem dos homens se unão em sociedade, e demonstrão que para ella são destinados pela natureza e divinamente.*

Nem póde imaginar-se sentimento algum mais grato, do que aquelle que resulta dos compromissos de mutua amisade, e da correspondencia da affeição. Toca suavissimamente a alma de qualquer pessoa cordata aquella cogitação de que aos outros agrada, é util e tem boa reputação.

Um premio novo e apreciadissimo offerece a sciencia e industria a qualquer, quando com honra feliz se manifesta exteriormente e recomenda o nosso nome. Então principalmente nos regosijamos com uma suavidade excessiva do prazer, quando podemos communicar a nossa alegria ao peito alheio: finalmente muito nos consolamos em nossos sofrimentos quando vemos que outros tomão parte nos nossos males, e nos buscão dar abrigo, mas nenhumas affeições como estas existirião, se não fosse pela natural propensão para o commercio com os outros homens e communidade do culto; porque todos aquelles affectos são sociaes, como é evidente:

Corolario 1.° Logo todo o homem é obrigado, quanto da sua parte estiver, a promover o bem da sociedade, e nem será a culpa d'aquelle que, ou só cuidar de si mesmo ou, o que seria muito peior, maquinasse qualquer damno á sociedade.

Corolario 2.° Somos obrigados a antepôr o bem da sociedade ao bem particular e proprio, e por isso, a salvação da sociedade seja a primeira lei. Porquanto somos obrigados áquillo sem o que não póde subsistir a sociedade, para o qual somos natural e divinamente destinados, se porêm o bem particular não ceder ao bem publico, a sociedade não poderá subsistir, porque como os interesses particulares de muitos homens sejão entre si contrarios e oppostos, frequentes e ruinosas serão as dissensões dos homens, se não antepuzerem o bem publico ao bem particular.

Artigo 2.º

Dos officios dos homens, em relação á sociedade considerada debaixo de particulares generos, e fórmas.

A sociedade considerada debaixo de fórmas particulares costuma considerar-se de dous modos: domestico e civil.

Trataremos de cada uma dellas separadamente em seu paragrapho distincto.

§ 1.º

Da sociedade domestica.

Contão-se quatro differentes especies de sociedade domestica: conjugal, paterna, senhoril, familiar. Conjugal ou natural é principalmente aquella que se chama dos conjuges, cujo principal fim e intuito é a propagação do genero humano e a educação dos filhos. Os fins secundarios são uma união mais conveniente e mais intima das almas, e uma obrigação adjuncta para mutuos officios. Costuma definir-se o *conjugium* (casamento): A união de um homem e de uma mulher, contendo um trato de vida inseparavel.

A segunda sociedade domestica do homem é paterna, que diz respeito a pae e filhos. Porquanto não basta que os filhos tenhão sido produzidos pelos paes, mas tambem delles devem receber o que é necessario á vida, a saber: alimento e educação, e tambem reciprocamente os filho devem aos paes honra, amor e auxilio.

Como os filhos, pelo beneficio da vida e da educação receberão dos paes tudo quanto possuem, devem tambem por sua parte, ter para com elles um animo sempre agradecido, fazer-lhes todo o bem que puderem, e tratal-os com a maior honra e attenção.

A terceira sociedade domestica é a senhoril, que é a dos senhores ou amos, e dos escravos ou criados, os quaes são governados pelos senhores.

A quarta é a familiar, ou dos parentes e amigos. Os parentes, principalmente irmãos e irmãs, são obrigados a uma singular affeição, tanto pelo desejo de agradar aos paes communs, o que lhes é determinado pela natureza, como para evitar as dissensões domesticas, mais acerbas que perniciosas, as quaes nellas existem, e finalmente para mutuo auxilio e defesa contra os extranhos.

Nem só o coração dos parentes deve ser um, mas os bens de algum modo devem ser communs. Por isso muito deve desagradar a Deos, quem vir um irmão seu em necessidade e lhe fechar a porta.

A sociedade dos amigos consiste em uma mutua benevolencia. Aquella benevolencia, porém, que fôr a origem de uma verdadeira e solida amizade não deve só consistir no bem util e agradavel, mas tambem no honesto. Aquelles porquanto, que só considerão na amisade a propria utilidade ou prazer, não são amigos dos outros, mas de si mesmos, de cujos commodos sómente se occupão.

Occupa na amizade o primeiro lugar a honestidade e virtude daquelles que estimamos: assim, a amisade será chamada para um principio excellente e estavel, e se desvanece na adversidade. A este respeito, lea-se Cicero no livro De Amicitia, e a celebre obra do Sr. de Sacy, que tem por titulo—Tratado de amizade.

§ 2.º

Da sociedade civil.

A sociedade civil póde ser definida: uma multidão de homens reunidos debaixo do mesmo regimem, com o fim da segurança, tranquillidade e felicidade. Contrapõe-se-lhe a anarquia, isto é, affastamento de todo o regimem ou ordem.

ASSERÇÃO 1.ª

São os homens obrigados por Deos e pela razão a unir-se em sociedades civis.

Prova-se. Por Deos e pela razão são os homens obrigados a tratar da sua segurança, tranquillidade, e felicidade; mas não podem promover nenhuma destas cousas, senão formando sociedades civis. Porquanto é evidente que as familias de per si não bastão para aquillo que faz a abastança e felicidade, nem podem ser sufficientes para a defeza contra a força extranha.

Mas não ha ninguem que debaixo de um certo regimen de forças reunidas se não ache mais seguro, e não seja corroborado pela força e intervenção publica. As proprias crianças, viuvas e quaesquer outros invalidos são munidos de um poder e auxilio que desappareceria, tirada a sociedade. Pareceu-nos conveniente transcrever aqui uma passagem do insigne Bossuet, na sua 1.ª admoestação aos Protestantes.

Considerando os homens antes de todo o governo, não se encontra nelles senão uma liberdade feroz e selvagem, em que cada um póde tudo pretender, e ao mesmo tempo tudo conquistar: onde todos estão acautelados, e por conseguinte, em uma guerra continua contra todos; onde a razão nada póde, porque cada um chama razão a paixão que o transporta: onde o direito mesmo da natureza fica privado da sua força, pois que a razão não a tem: onde, por conseguinte, não ha propriedade nenhuma, nem repouso seguro, nem verdadeiramente algum direito, se não o do mais forte, se é que ainda este existe, pois que cada um póde vir a sel-o, segundo a maior ou menor extensão, que as paixões devem ás ulteriores conjurações.

Corolario. Portanto é obrigado qualquer a sujeitar-se a um governo ou imperio civil. Porquanto a sociedade civil não poderia subsistir de modo algum, sem um imperio civil, pelo qual se determinassem e dirigissem as acções do povo para o bem commum. Logo, tanto são os homens obrigados a unir-se em

sociedades civis, quanto a submetter-se a algum imperio, ou governo civil.

Scholio. Podem distinguir-se tres fórmas mais simples de regimem social, a que todos os outros se podem reduzir: Monarchia, Aristocracia, Democracia.

1.° Se o poder supremo tiver sido conferido a um, chama-se esse regimem monarchico; e aquelle que governa tem o nome de Rei, ou um titulo equivalente.

2.° Se a sociedade for governada por poucos dos mais poderosos e nobres, chama-se aristocratico.

3.° Se o governo estiver em um certo conselho, no qual, com o direito de suffragio, qualquer homem do povo é admittido, chama-se democratico.

FIM.

Indice.